ف. ن ۵۵۳۴
۴۸۳۴
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب تسلیة العالم فی شرح المعالم
مؤلف خلف بن محمد بن حمدان الحلی
موضوع
شماره ثبت کتاب
۹۳۷۱۹
۳۳۹۹
شماره قفسه
بازدید شد
۱۳۸۲
۴۴۸۲

ف ـ ن ٥٥٢٤

٤٨٣٤

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب تسلیة العالم فی شرح المعالم

مؤلف خلف بن محمد بن حمدان الحلی

موضوع

شماره قفسه

شماره ثبت کتاب

٩٢٧١٩

٣٣٩٩

بازدید شد

١٣٨٢

٤٤٨٢

٦٠٩٦ - الشيخ خلف بن محمد بن حردان الحلي النجفي
الشهير بالشيخ خلف حردان الغطاوي
عالم فاضل من تلاميذ الآقا محمد باقر البهبهاني
له كتاب تسلية العالم في شرح المعالم اي معالم الاصول
في مجلد كبير تام ويعبر عن استاذه المذكور في
هذا الشرح بالاستاذ وبالشيخ الاستاذ راعيان الشيعة ج ٣٠
ص ٤٠ وترجمة المؤلف مذكورة في الذريعة
لشيخنا الشيخ آغا بزرگ
الطهراني ج ٤ ص ١٧٨
رقم ٨٨١ عند البحث
عن هذا الكتاب من تاليفه

مجلس شورای ملی
کتابخانه
بازرسی شد
٣٧ - ٣٠

٤٤٨٢

الفصل الثالث في مستند الحكام وهي عندنا خمسة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل والاستصحاب اما الكتاب فاحكامه قسمان المحكم والمتشابه
على المراد به من غير احتمال وفي مقابلة المجمل وقد تبقى اللفظ الواحد ان يكون نصا مجملا باعتبارين فان قوله تعالى تربص يتناول تلك فرد وبعض باعتبار
الاعداد مجملا باعتبار ما يعتبر واما الظاهر فهو اللفظ الذي له احد محتملة دلالة راجحة لا ينتفي معها الاحتمال وفي مقابلة المؤول والظاهر انواع
احدها ما كان راجحا بحسب العرف كدلالة الغائط على الفضلة الثاني ما كان راجحا بحسب الشرع كدلالة لفظ الصوم على الامساك عن المفطرات وهذان
وان كانا نصين باعتبار الشرع والعرف الا ان احتمال ارادة الوضع لم تنتف اتفاقا ثم الثالث المطلق وهو اللفظ الدال على الماهية بشرط الاطلاق فهو في دلالته على
تعلق الحكم بها لا يتبدل منعم دلالة ظاهرة الرابع العام وهو الدال على اثنين فصاعدا من غير حصر فانه في دلالته على استيعاب الاشخاص ظن لا قاطع
اما المؤول فهو اللفظ الذي يراد به المعنى المرجوح من محتملاته كقوله تعالى ويبقى وجه ربك واما السنة فتلك قول وفعل واقرار اما
القول فهو الاقسام المتقدمة واما الافعال فان وقع بيانا لمجمل في كتاب او سنة وندبه واجبة وان فعله ابتداء فلا حجة فيه لان علم الوجه
الذي وقع عليه فيجب اتباعه وما اوقع النبي عم الم فانه يدل على الجواز لانه لم يقر بتركه اسوة فعل حضرة او لا بحضرته ما يعلم انه عم الم عليه فلا يكون
واما ما يدل فلا حجة فيه كما روي ان بعض الصحابة قال كنا نجامع ونكسل على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فلا نغتسل لجواز ان يخفى فعله ذلك على
النبي عم ايضا فلا يكون سكوته عنه دليلا على جوازه لا يقال قول الصحابي كنا نفعل دليل على فعل الصحابة او الكثير فلا يخفى ذلك عن الرسول لانا نمنع اذ قد
يخبر بمثل ذلك عن نفسه او عن جماعة يمكن ان يخفى خالفهم على النبي عم الم واما السنة اما متواترة وهي ما حصل معها العلم القطعي لاستحالة التواطؤ
اليقيني وكذا ما اجمع عليه العلماء وما اجمع الاصحاب على طرحه فلا حجة فيه مسئلة اقوى الحجج في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا الكل بخبر
وما فظوا المائة من التناقض فان من جملة الاخبار قول النبي عم الم مستند بعدي القائلة علي وقول الصادق عم ان لكل رجل منا رجلا يكذبه علينا
واقتصر بعض عن هذا لا فرط فقال كل سليم السند يعمل به وما علم ان الكاذب قد يصدق فالفاسق قد يصدق ولم يتنبه ان ذلك طعن
في علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ لا مصنف الا وقد يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر المعدل واقول آخرون في طرق رد الخبر حتى
احال استعماله عقلا ونقلا واقتصر آخرون فلم يروا العقل مانعا لكن الشرع لم يأذن في العمل به وكل هذه لا تقاوم الحجة عن السنن والتو
سط اصوب فما قبله الاصحاب او دل القرآن على صحته عليه وما اعرض الاصحاب عنه او شذ بحيث اطرحه لوجوه اولها انه مع خلوه
من المزية يكون تحكما صدقه مساويا لجواز كذبه فلا يثبت الشرع بما يحتمل الكذب الثاني اما ان يفيد الظن او لا يفيد وعلى التقدير
لا يعمل اما بتقدير عدم لا فائدة فتحقق وما بتقدير افادة الظن فمن وجوه ثلثة احدها قوله ولا تقف ما ليس لك به علم
الثاني قوله فان الظن لا يغني من الحق شيئا الثالث قوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الثالث ان حصل دليلا على عدم
عدولا عن متيقن للمظنون وان نقل عن حكم الاصل كان عسرا او ضررا وهو منفي بالدليل ولو قيل هو مفيد للظن فيعمل به تقديما
من الضرر المظنون منعنا افادة الظن بقوله عم الم مستند بعدي القائلة على فاذا جاءكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان
وافقه فاعملوا به والا فردوه وخبر صدق فلا خبر من هذا القبيل لاحتمال ان يكون من القبيل المكذوب لا يقال هذا خبر واحد لانا نقول
ان كان الخبر حجة فهذا احد الاخبار وان لم يكن حجة فقد بطل الجميع ولا يقال الامامية عاملة بالاخبار وعملها حجة لانا نمنع ذلك فان الكثير
يرد الخبر بانه واحد وبانه شاذ فلولا استنادهم مع الاخبار الى وجه يقتضي العمل بها لكان عملهم اقوالا وهذا لا يظن بالفرقة الناجية واما
انه مع عدم الظفر بالطاعن والمخالف لمضمونه يعمل به فلانه مع الوقوف على الطاعن والمخالف يتبين انه حق لاستحالة تمالي الاصحاب على العمل
بالباطل وخفاء الحق عنهم واما مع القرآن فلانها حجة بانفرادها فكون دالة على صدق مضمون الحديث ويراد بالاحتجاج به التأكيد لا يقال لو لم يكن
خبر الواحد حجة لما نقل لانا نقض ذلك بنقل جماعة من غرف فسقه وكفره ومن قذف بوضع الاخبار ورمي بالغلو وبالاخبار التي استدلوا بها
في الغيوب العلية كالتوحيد والعدل والحوادث الكلية والجزئية واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم فلو خلا المائة من فقهائنا عن
قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار قولهما اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغفل اذا لم يحكم فيه بدليل الاجماع باتفاق
الخمسة والعشرة من الاصحاب مع جهالة قول الباقين الامع العلم القطعي بدخول الامام في الجملة ولنفرض صورا ثلثة احدها ان يفتي جماعة
ثم لا نعلم من الباقين مخالفا فالوجه انه ليس حجة لنا كما لا نعلم مخالفا للكل ان لا مخالف ومع الجواز لا يتحقق دخول المعصوم في المفتين
الثاني ان يختلف الاصحاب على قولين يجوز احدهما الثالث تردد الصحابة انه لا يجوز بشرط ان يعلم ان لا قائل منهم الا احدهما الثالثة ان
يفترقوا فرقتين ويعلم ان الامام ليس في احدهما ويحتمل الامر فيتعين الحق مع المجهولة وهذه الفروض تعقل لكن هل ان يتحقق وانما
دليل العقل فقسمان احدهما ما يتوقف فيه على الخطاب وهو ثلثة الاول حسن الخطاب كقوله ان اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اثنا عشرة

الثاني

الثاني محتوى الخطاب وهو ما دل عليه بالتنبيه كقوله تعالى ولا تقل لهما اف الثالث دليل الخطاب وهو تعليق الحكم على وصف الحقيقة كقوله
في سائمة الغنم الزكوة والشيخ يقول هو حجة وعلم الهدى ينكره وهو الحق اما تعليق الحكم على الشرط كقوله اذا بلغ الماء قدر كر لم
ينجسه ولقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن فهو حجة تحقيقا لمعنى الشرط ولا كذا لو علقه على الاسم كقوله
تعالى يا ايها الذين آمنوا فالاتفاق القسم الثاني ما ينفرد به العقل لدلالته عليه وهو اما واجب كرد الوديعة او قبيح كالظلم والكذب او
حسن كالصدق والكذب والانصاف ثم كل واحد من هذه كما يكون ضروريا فقد يكون كسبيا كرد الوديعة مع الضرر لوجوب الكذب
مع النفع واما الاستصحاب فاقسامه ثلثة استصحاب حال العقل وهو التمسك بالبراءة الاصلية كما تقول ليس الوتر واجبا لان الاصل براءة
الذمة ومنه ان يختلف العلماء في حكمه بالاقل والاكثر فيقتصر على الاقل كما تقول بعض الاصحاب في عين الدابة نصف قيمتها ويقول الآخر ربع
قيمتها فيقول المستدل ثبت الربع اجماعا فينفي الزائد نظرا الى البراءة الاصلية الثاني ان توجد عنه الدليل على الذي يجب انتفاؤه وهذا اصح فيما علم انه
كان هناك دليل الطهارة اما لاسم ذلك فانه يجب التوقف ولا يكون ذلك استدلالا بحجة ومنه القول بالبلغة لعدم دليل الوجوب والخمس الثالث
استصحاب حال الشرع كالتيمم يجد الماء ويدان الصلاة فيقول المستدل على الاستمرار صلاة مشروطة بعدم قبل وجود الماء فيكون كذلك بعده وليس هذا
حجة لان شرعيتها بشرط عدم الماء يستلزم الشرعية معه ثم مثل هذا لا يسلم في العارضة مثله لذكر تقول الذمة مشغولة قبل الاتمام فكون
مشغولة بعده تمادي واما القياس فلا يعتمد عليه عندنا لعدم اليقين بمجرد فيكون العمل به عملا بالظن المنهي عنه ودعوى الاجماع من الصحابة على
العمل به لم يثبت بل الكثير حاكمة منهم فما يرى من عمل شيء فليس لان احدهما مقيس على الآخر بل لاشتراكهما في الدلالة الشرعية لا الكلية
وهذا الفصل وان كان علم الاصول احق به لكنا اجبنا ايراده هاهنا ليكون تابعا للمنفعة بالعلة يكلم من هناك

تم كلامه اعلى الله مقامه

٤٨٢

قال الشيخ البهائي في الحبل المتين ما هذا لفظه

وما تضمن الحديث الثاني من انتفاع الميت بما يهدى اليه من اعمال البر مما لا خلاف فيه بين الفقهاء رضوان الله عليهم وقد ورد به احاديث مستكثرة عن ائمة العصمة سلام الله عليهم وفي بعضها ان البركة
اجره كله للذي فعله وللميت وفي بعضها انه يضاعف به اجر فاعله ثم قال رحمه الله وقد تطرق المنافاة بين الحكم بانتفاع الميت بما يفعله غيره عنه وبين قوله تعالى وان
ليس للانسان الا ما سعى وقد دفع ذلك بوجوه الاول ان سعي الغير لا ينفعه اذا اوقعه عن نفسه فاما اذا نواه به محضا كالشيء كالنائب عنه والوكيل القائم مقامه
كالوكيل في اخراج الزكوة والخمس مثلا الثاني ان وصول ثواب تلك الاعمال اليه لا ريب انه بنتيجة سعيه في تحصيل الايمان واصول العقائد اذ وفي
اتخاذ الاصدقاء والاخوان وحسن معاشرتهم وآتاء المعروف اليهم ايام حيوته فاهداء ثوابهم تلك اليه بعد موته من تحصيل سعيه في الحقيقة الثالث ان مضمون الآية
الثلاثة اوسطها واضعفها اجرها والله سبحانه اعلم وقوله عليه السلام ولو ان رجلا فعل ذلك عن ناصب يخفف عنه المراد ان قرة تلك تخفيف العذاب عنه
فقط لا انه يحصل له سببه ثواب فان قلت حسنات الكافر وقربات تحمله تكف الصادرة عن غيره بانه قد هذا يقتضي ان يكون وجود هاتين ما فلا اثر
لها اصلا قلت الاحباط لا يستلزم عدم التاثير مطلقا بل في الجملة وان الثواب لا يعدو ذكر جماعة من المفسرين عند قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره اذا لم الشرط في الآية الكريمة باق على عمومه غير مخصص بالمسلم وان المفهوم الذي يفيده الكافر من اعمال البر يخفف العذاب عنه وان معنى
لها حسنات الكافر عدم اعطائهم عليها ثوابا لا انها لا توثر في تخفيف عنابهم اصلا واما قوله تعالى لا يخفف عنهم العذاب فالمراد به والله اعلم
نفي التخفيف من دون تحقق ما يوجبه من تلك الاعمال وما يجري مجراها ولا يخفى انما مضمن الحديث من انتفاع الميت بعمل الواجبة والمندوبة وفي بعض
الاخبار تصريح بذلك وهو شامل لاستيجار الصلوة ايضا وان لم نظفر في الاخبار بالتصريح به وكذا الشهيد الثاني في هذا المقام كلامه
قال بعد ان جوز الاستيجار على فعل الصلوة الواجبة بعد الوفاة مبني على مقدمتين احداهما جواز الصلوة عن الميت وهذه اجماعية والاخبار الصحيحة
ناطقة بها والثانية ان كل ما جاز الصلوة عن الميت جاز الاستيجار عنه وهذه المقدمة داخلة في عموم الاستيجار على الاعمال المباحة التي يمكن ان يقع
للمستاجر والمكلف فيها عذر الاباحة ثم قال فظهر بهذا استيجار على ذلك والعمل به عن الميت والاية عن كما استيجار الاستيجار على الحج على المذهب
مشهور قلت ليس كل واقع يجب استيجاره والكل مشهور يجب الجزم بصحته فرب مشهور لا اصل له ورب متاصل لم يشتهر اما العمل الحالية البعيدة في
بعض الاحيان او لندرة وقوعه ولا من الصلوة لذلك فان سلف الشيعة كانوا يعاملون بالفريضة والنافلة على حد لا يقع من احد منهم اخلال بها
الا عذر يعتد به كمرض صعب او عجز فاذا اتفق فلت فريضة بادروا الى قضائها لان الاعذار هم على الصانعة المحضة فلم يفتقروا الى هذا المسئلة
والتفوا بذكر قضاء الولي لما فات الميت من ذلك على طريقة النذور يعرف هذه الفتاوى من كتب الحديث والفقه
مسيرة السلف معروفة لا ارتياب فيها خلف من بعدهم فحين تطرق اليهم النقص واستولى عليهم فتور الهمم حتى طاح الى انه لا يوجد من
يتم كمال السنن الا واحد منهم ولا يبادر لقضاء الفائت الا واحد فالحاجة الى استيذان ذلك بعد الموت اظهر من غيره الولي عن القيام
بموجب ذلك الا الاصول المقررة والقواعد المهدة وهي ما ذكرناه كفاية انتهى كلامه اعلى الله مقامه وهو كلام جيد متين وانه
علم بحقائق الامور كما انه عبد الله بن عباس لحجة مكان الحضرة المقدسة الغروية على صاحبها افضل الصلوة والسلام

هذا شرح المعالم للشيخ الجليل والحبر النبيل
خاتم مجتهدي الطائفة الوطاوية دام ظله
ولقد اجاد فيما افاد

هذا الشرح يستحق ان يكتب بالتبر لا بالحبر
او يكتب الكل البر بتر وخصه من مرفوع عطره
فطوبى لمن وجده الى الاستعمال فيه جهده وقبض
عليه ملئه وجعله شعاره ودثاره وصرف فيه
ليله ونهاره ولجر الى قوله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

الحمد لله الذي شرح صدورنا بمعالم الدين وتوّج قلوبنا بآيات الكتاب المبين وهدانا السبيل
الى شريعة سيد المرسلين ووفقنا للاطلاع على آثار الائمة المعصومين والشكر لله القاهر الظاهر
الواضح برهانه الغامر احسانه الذي تظاهرت علينا آلاؤه وترادفت الينا نعماؤه الذي ايد
العباد بمعرفته وهداهم الى محجته ليفوزوا بجزيل الثواب المخلد ويخلصوا من العذاب الاليم
السرمد وصلى الله على اكمل نفس انسانية وازكى طينة عنصرية محمد المصطفى وعلى عترته الاطهار
وذريته الاخيار اما بعد فيقول راجي عفو ربه الغني محمد العاملي الشهير بخليفة بن خردان العطائي
ان كمال الانسان انما هو بحصول المعارف الاصولية وادراك الكمالات الربانية اذ به يصير العلم
يمتاز عن عجم الحيوانات ويفضل على الجمادات والمعلوم بعد اصول الدين اشرف من اصول الفقه
لانه غير خفي على ذوي العقول النقادة والنقاد الوقادة شرف العلوم الفقهية وفضلها على
سائر العلوم العملية لاشتمالها على معرفة اوامره ونواهيه وبها امتثال طاعته واجتناب
معاصيه وقد رغب الشارع على ذلك الدلائل والامارات وحفز من شاء بتمهيد قواعد
المدارك والاستنباطات تسهيلا لاخذ الاحكام الشرعية وايضاحا لطريق الخلوص من الشبهات
التقليدية فاكثر العلماء في ذلك المنهج من التصانيف وحرروا الاوقات في حسن التآليف فمن
حاز مكارم الاخلاق واشتهر في سمع الآفاق قدوة الائمة وتحرير الامة منقح اعضان
الفروع والاصول جامع المعقول والمنقول حامل الحق والملة والدين الحسن بن زين الملة
والدين العالم الرباني الشهيد الثاني تغمدهم الله بغفرانه واسكنهم بحبوحة جنانه
فانه قد صنف فيه كتابا قد استحسنته النواظر والاسماع واستقبلته الخواطر والطباع
لصغر حجمه ووجازة نظمه مع كونه وافيا بتمهيد اركان الاصول الشرعية كافيا في
تنقيح مباني القواعد الفرعية وقد رزق حظا من الاستبداد كالشمس في رابعة النهار وحيث
وقفت اهل الاطلاع على رؤوس مسائل الاصولين الاصليين والخلاف الواقع في البين المتمم بعض الاخوان
في اوقات تحصيله وقرأته في المعالم المنسوبة الى الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين اردت
الكتب عليها تعليقة لطيفة وفوائد منيفة اصنفها الى المختصر النبيل والمؤلف الجليل جارية منه
مجرى الشرح فكلت انامل قلة بضاعتي وكثرة اضاعتي فلم يجد في التعليل نفعا
فتوكلت على الله الجليل وهو حسبي ونعم الوكيل وسميته تسلية العالم في شرح المعالم والمرجو
من الاخوان الاستنارة عند الظفر بالعثار قال المصنف بسم الله الرحمن الرحيم اقول

بسم الله الرحمن الرحيم وان كثر استعمالها لفظا وعملا لحظ غير مستقل على ما قيل بدون فلا المتعلق مطلقا
للابد وتقدير المتعلق بحسب ما يقتضيه المقام ومما يخص فيه الذي يجري العقل السليم مناسبا لابتداء والتاء ليف
وما يجري مجراه كالتصنيف واولها انسب للحديث المشهور من قوله عم كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله
المهجور من حرف الباء يكون مع الاستعانة ايضا اذ لا مغايرة بينهما بوجه ما للظرف مستقر بفتح القاف او لغو
والاول ما كان متعلقه عاما واجب الحذف كالواقع خبرا او صفة او حالا او صلة نحو زيد عندك ومررت
بطائر فوق غصن ورأيت الهلال بين السحاب وعرفت الذي معك ويسمى الجار والمجرور في هذه
المواضع بالظرف المستقر لاستقرار الضمير فيه بعد حذف عامله او لتعلقه بالاستقرار العام وفي غيرها بالظرف
اللغوي واللغو ما كان تعلقه خاصا سواء كان حذف حتى بذلك كونه فان كان من الضمير فهو لغو ومكتفى
كذا ذكره جماعة من النحاة وفيه نظر وبذلك يظهر الفرق بين جعل الباء للملابسة والاستعانة لان
متعلق الاول عام واجب الحذف لكونه حالا والثاني خاص غير متعين للحالية كما في منال الكتابة وتقديم
المعمول هنا اوقع كما في قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين لانه اهتم من حيث ان الفعل لا يتم ولا يعتد به شرعا
ما لم يصدر باسمه تعالى لقوله عم كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر او اقطع على اختلاف
الروايتين في ذلك وانما كسرت ومن حق الحروف المفردة ان تفتح لاختصاصها بلزوم الحرفية واجتزء معا فلا
تقارنها بخلاف سائر الحروف كالتاء والكاف والواو والفاء والعطف كما كسرت لام الامر ولام الاضافة
داخلة على المظهر للفصل بينهما وبين لام التأكيد ولا اسم اريد به اللفظ فغير المسمى وان اريد به
ذات الشيء فهو المسمى لكنه لم يشتهر بهذا المعنى وقوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى المراد به تنزيه اللفظ
كما يجب تنزيه الذات واذا اريد به الصفة كما هو رأي ابي الحسن الاشعري انقسم انقسام الصفة الى ما
هو نفس المسمى كالوجود فانه عين الذات لان وجود كل شيء عينه عين ذاته والى ما هو غيره كالرزق مثلا
والى ما ليس هو ولا غيره مغاير له لا ينفك عن الذات كالعالم وغيره من الصفات السبعة فلعل فانه
مشكل وانما لم يقل بالله لان التبرك والاستعانة بذكر اسمه والفرق بين اليمين واليتيمة ولهو كتب
الالف على ما هو وضع الخط لكثرة الاستعمال وطولت الباء عوضا عنها والله اصله اله وقيل
لاله والاول للبيضاوي والثاني للكشاف وهو علم وضع على الاصح فيهما وتخصيصه به اذا
ما قبله او انضم تاء تأنيث وقيل مطلقا وحذف الفه لحتى تقتضيه الصلوة ولا ينعقد به صريح اليمين
وفي جواز الحذف للضرورة واضافة اسم الى الله دون باقي اسمائه لانها معان وصفات وفي
التبرك بالاسم والاستعانة به كمال التعظيم للمسمى فلا يدل على اتحادهما بل يدل على الاضافة على
التغاير بينهما الرحمن الرحيم اسمان بنيا للمبالغة من رحم كالغضبان من غضب والعليم من
علم واسماؤه تعالى توخذ باعتبار الغايات التي هي افعال دون المبادي التي هي انفعالات والاولى

الكثر في المعنى لكثرة المبنى لهذا قدمت كذى قيل وفيه ان العلة غير مطردة كما لا يخفى على من تتبع مفردات
اللغة وقواعد القوم والثانية اقل والكثر في الوصفية والثاني عكسه ولا قول بتحقق معظم لانه من
الصفات الغالبة لانه يقتضي جواز استعمالها في غير منعم بحسب الوضع وليس كذلك بل لان معناه المنعم
الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها وتعقيبه بالرحيم من قبيل التتميم لانه لما دل على جلائل النعم وامثلها
ذكر الرحيم ليتناول ما خرج منها ثم انت خبير بان الاسم وقع مضافا مطلقا سواء كان منعما اولا وعلى التقدير
فالاضافة اما بيانية او لامية ولا نزاع في الاول لظهور الاسم المبتدأ به والمتبرك بالمتيمن فيه
وتحققه في الخارج بل مطلقا باعتبار صفاته الكمالية اما الكلام في الثاني اذا سماه وهو منعم اكثر من
ان تحصى كما قيل ولم ينقل الينا لاسم المبتدأ به المنعوت بالصفات المذكورة وغيرها من صفات
الكمال والتخصيص باسم الجلالة تحكم بل هو مصادرة اذ هو المتنازع فيه الا ان يراد ظاهر اللفظ مع
قطع النظر عن التاويل بالاضافة فيختص بالاسم العلمي فان قلت لم يثبت ان البسملة من الحقائق الشرعية بالمعنى
الاعم من الشارع بحيث يدخل فيه المتشرعة او غيرها بحيث يدخل فيه اهل اللغة وعلى تقدير كونها حقيقة
مطلقا فهل هي موضوعة لمعنى واحد بوضع واحد وقدر مشترك يمكن تصوره وتعقله في
جميع الاشياء المشروع فيها وفي كل مادة يتصور معنى الشروع فيها سواء كان مشروعا او امثل الزنا والشرب
كالابتداء مثلا او لمعان متعددة باوضاع متعددة بحيث يكون على الاول مشتركة معنوية بفهم منه
معنى التواطي في الجميع وعلى الثاني لفظا لا يفهم منه معنى التواطي في جميع الافراد جواهرها واعراضها
كلياتها وجزئياتها قلت الظاهر انها من موضوع الشارع بحيث يدخل فيه المتشرعة لان واضع
اللغة اذا قلنا غير الله وصفيه وائمة البشر فهم العارفون الجلالة والامعناها الحقيقي لانهم جاء
هلبة ولا يعرفون لفظ الجلالة الا بشيء وضع بل العارفون اللفظ قطع النظر عما وضع له مع ان
عرفان ذلك معتبر في الوضع على ما هو المشهور ولا اصل عدم المعرفة وعدم تعدد الوضع فلزم
ان تكون موضوعة لمعنى بسيط وقدر مشترك فتستند الى جميع الاشياء المشروع فيها على السوية
وهو الابتداء فمن الحمد شيئا اشير اليها فيحتاج في فهم المراد منها الى القرينة قوله الحمد لله اقول
ورد الحديث فكل منهما بالابتداء ولم ينقل تقدم الحمد على البسملة والاعتماد من مصنف قطع النظر عن
استحسانه مطلقا والقرآن والتصانيف بحسم مادة التنازع وتقديم الحمد لاقتضاء المقام مزيد
اهتمام به وربما يرجح ملاحظة التقدم بالذات باعتبار افادة الاختصاص وعوض بان الحمد
بعينه ذلك ايضا فيبقى اصل المدعى بلا معارض عرفي ثم ان المصدرة جمع بين التسمية والتحميد
في الابتداء جريا على قضية لا امر ذي بال فان الابتداء العرفي يعتبر امتداده من حين
الاخذ في التصنيف الى الشروع في المقصد فتقارن التسمية والتحميد ولهذا يقدم الغسل

والاكثر في الاسمية والاول اقل وهام

المحذوف

المحذوف في اوائل التصانيف ابتداء سواء عبر الظرف مستقرا او لغوا لان فيه امتثالا للحديث لفظا
ومعنى وفي تعدية عين معنى فقط ونسبة الحمد اليه تعالى باعتبار لفظ الله لانه اسم للذات المقدسة
بخلاف باقي اسمائه تعالى لانه صفات كما مر ولهذا يحمل عليه ولا يحمل على شيء منها وفيه اشكال
والجار والمجرور ظرف مستقر من نوع المحل على انه خبر لقوله الحمد وهو في الاصل ظرف لغو لانه من المصادر
التي تنتصب بافعال مضمرة وعدل عن النصب الى الرفع للدلالة على الدوام والثبات وقيل في جعل الجملة
اسمية للدلالة على الدوام والثبات كما قالوا في سلام عليك ايضا الدال على ذلك اما نفس العدول اولا
سيبه باضمام العدول على الخلاف وهي جزئية لفظا انشائية معنى للثناء عليه تعالى بصفات كماله ونعوت
جلاله او موضوعة شرعا للانشاء واختيار الحمد على المدح والشكر لكون المحمود مختارا والحمد لغة الثناء باللسان
على الجميل وهو نعم الانعام وصفات الكمال ولا يحتاج الى جهة التعظيم لان الثناء على الجميل لا يكون حقيقة
باعثا على التعظيم وذكر اللسان بعد الثناء ليس قيدا احترازيا بل هو بيان للواقع وقيل ذكر بعد الاحتراز
الثناء على ما ليس باللسان كثناء الله على نفسه لا طلاقه عليه ولو مجازا لا يقال ما يكون مجازا لا يكون داخلا لانا نقول
قلنا التصريح باخراجه لا يضاح وبين المدح عموم وخصوص مطلقا لان الاول هو الثناء على الجميل
الاختياري من نعمة وغيرها والمدح هو الثناء على الجميل مطلقا تقول حمدت زيدا على علمه وكرمه
ولا تقول حمدته على حسنه بل مدحته وقيل هما اخوان فعلى هذا يكون الشكر اعم منهما من وجه
واخص من آخر ولما كان الحمد من شعب الشكر اشيع للنعمة وادل على مكانها الخفاء الاعتقاد
وما في اداء الجوارح والمشقة والاحتمال جعل اصل الشكر والعمدة فيه فقال صلى الله عليه وآله
الحمد راس الشكر ما شكر الله من لم يحمده والذم نقيض الحمد والكفران نقيض الشكر والتعريف في الجنسية
ومعناه حق الاشارة الى ما يعرفه كل احد ان الحمد ما هو وقيل للاستغراق اذ الحمد في الحقيقة
كله لله لانه وفي النعم كلها وسببها قال الله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وفيه اشعار بانه تعالى
قادر على ايجاد ذلك من صفات الكمال اذ الحمد لا يستحقه الا من كان هذا شانه ويحتمل العهد باعتبار
ارادة اكمل افراده وهو حمده تعالى لذاته فانه هو الذي يليق بكماله وجلاله كما قال سيد المرسلين
لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك واما حمدنا فمن غاية الاحتياط والقصور وتوضيح
المقام ان لام التعريف اذا دخلت على كلمة اسمية فاما ان يكون المقصود بها الاشارة الى نفس الحقيقة
ونفس المسمى من حيث هو هو وذلك لام الجنس ويسمى لام الحقيقة او الاشارة الى المفهوم من حيث تحققه
في ضمن جميع الافراد وذلك لام الاستغراق او في ضمن بعضها معينا وذلك لام العهد الخارجي او
غير معين وذلك لام العهد الذهني وذهب بعضهم الى ان اللام في الحمد للجنس واشار اليه صاحب المطول
بقوله ان المتبادر الى الفهم الشائع في الاستعمال هو الجنس وايضا اللام لا يفيد سوى التعريف واللام

لا يدل الا على ما سماه فاذن لا يكون ثمة استغراق فلا حاجة ههنا في تاديته ما هو المقصود وهو انتفاء
المحامد عن غيره تعم وثبوتها له الى ان يزاد على الجنس معنى زائد يستعان فيه بالقرائن والاحوال وذ
هب بعض آخر الى انها للاستغراق لان المتبادر الى الفهم من اسم الجنس المعرف باللام في المقامات الخطابية وا
ن لم يقع هناك انما هو الاستغراق سواء كان مصدرا او غيره والمقام الخطابي المقتضي للمبالغة
اقل دليل واعدل شاهد على الاستغراق واي معنى يكون اولى بالاستغراق فالحمد في مقام تخصيصه
بالله سبحانه وتعم فقرينة الاستغراق كثابت على علم لا يؤ جعل المحامد كلها له تعم ينافي مذهب الحق من ان
افعال العباد غير مخلوقة لله تعم فلا يكون جميع المحامد راجعة اليه تعم انا نقول لا منافاة في ذلك
اما لانهم لا يمنعون تمكين الواجب لهم واقدارهم على افعالهم الجميلة التي يستحق بالحمد منه تعم والحمد
بهذا الاعتبار راجع اليه تعم ولان محامدهم بمنزلة العدم اذ لا اعتداد بمحامد غيره بالقياس الى
محامده تعم وذهب بعض آخر الى انها للعهد الخارجي بعنوان الحمد الذي حمد الله تعم به نفسه وحمده به
انبياؤه واولياؤه مخصوص به والعين تجدا ولئك هذا وقراءة الاسماع مشهورة مطلقا معللين جواز ذلك
بتنزيل الكلمة منزلة الكلمة الواحدة كالبسملة والحمدلة وكل منها جزء من السورة في الفاتحة وهل كل منهما
آية او كلاهما الاشهر الاول فروع تترتب على ما اسلفناه منها ما لو نذر قراءة آية من القرآن فهل
تؤدى منه بقراءة البسملة وحدها او مع الحمد او بقراءة الحمد او معها ومنها ما لو حلف ان يكتب قوله ع
كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو اقطع فكتب الحمد لله او العكس فهل يبر ام لا اشكال من حيث المغايرة
بين مفهوميهما واشتمال الحمد لله على اسمه تعم ومنها ما لو قرن بالاتباع مطلقا ومنها ما لو قرن باسم الله الرحمن الرحيم ما ذكر على نفسه
قراءة بسم الله الرحمن الرحيم على القول بالتمام لا سم ومنها ما لو نذر قراءة آية واجبة في الصلوة فقرء البسملة
فهل يبر فيه اشكال يتفرع على القول بكونها آية من اسمها وعلى القول بوجوبها والبسملة تحمل
الوجه الثلثة من الاعراب محلا قوله المتعالي في عز جلاله اقول اي بالمتعالي الى الحق تعالى لا الى
العلو بذاته بخلاف العالي وان يحفظ العالي يحفظ ههنا معنى الافعال وفي وان كانت الظرفية غالبا تحتمل
كونها للسببية مثلها في قوله عم ان امرأة عذبت في هرة كما ان الباء في احتمالها كذلك في قوله
بكمال ذاته وزاهدة والعزة لاصل العز والجلال العظمة اي قوة عظمته تعالى عز يعز بالكسر اذا صار
عزيزا ويجيء بمعنى الشدة والغلبة قوله عن مطارح الافهام اقول المطارح جمع مطرح اسم مكان و
يحتمل ان يكون مصدرا ميميا والافهام بالفتح جمع فهم بالفتح والمراد بها العالية والسافلة مطلقا
قوله فلا يحيط بكنهه العارفون اقول الحاطة الشيء استولى واشتمل على جميع احواله الذاتية والا
لصورة وغيرهما من الجواهر مطلقا والاعراض والبارئية ان جعل الحاطة بالشيء بمعنى عرفانه وهو

اولى

اولى من جعلها بمعنى على وجعل يحيط بمعنى يطلع وفي الكلام اشارة الى ان المعرفة كما تستعمل
في ما مفهومه جزئي كذلك تستعمل فيما مفهومه بسيط لا يتجزى وغاية معرفته بضرب من الا
عتبار ونوع من التشبيه بهم انفسهم بوجدان ما هو الكمال فيهم واثبات مثل ما فيه تعم معرى عن
ما يلزمه مما يشعر بالحدوث والاحتياج وفيه اشارة الى دعائه من الاشاعرة ممن جوزوا اطلاع الفا
كنه فانه تعم عن ذلك علوا كبيرا وتحقيق المقام على ما ذكره الاستاد ان العلم بالغير قسمان
قسم يحصل في الذهن بحقيقته وكنهه وقسم يحصل فيه بعنوانه وصفته والاول كما في العلم الحضوري
بناء على ما تقرر من ان الاشياء تحصل بانفسها في الذهن لا باشباحها وهذا من خواص الممكنات ومنحصر
في حق كل ممكن على الاطلاق فهو محتاج الى الغير في وجوده لانه حال فيه فيلزم ان يكون ممكنا بالذات ومنحصرا
فيه مطلقا والثاني كما في صفات الواجب تعم فانه ممتنع ان يحصل في ذهن مطلقا بكنهه وحقيقته
بل بعنوان ومفهوم كلي صادق عليه في نفس الامر يحكم العقل على ذلك العنوان بحيث يسري الى
ذي العنوان المعبر عنه بهذا المفهوم الكلي مثل مفهوم لفظ الواجب ومفهوم لفظ موجود ومفهوم
لفظ واجب الوجود بالذات ومفهوم لفظ غني الى غير ذلك من المفهومات الصادقة على حقيقة
الواجب تعم بل احتاج الى اعتبار المعبر وفرض الفارض فبعد حصول هذه المفهومات الصادقة
على الذات المقدسة يجعل صاحب الذهن هذه المفهومات عنوانا لحقيقة الواجب مثلا يحصل
مفهوم الواجب بالذات في الذهن ثم العقل يحكم بان المعبر عنه بهذا المفهوم الكلي يلزم ان يكون
موجودا في الخارج وليس قد ذكر القوم ان الوجود الخارجي عين حقيقة الواجب بالذات وكل
موجود يكون الخارجي عينه يمتنع بالذات ان يحصل في ذهن من الاذهان لان الوجود الخارجي
والوجود الذهني امران متنافيان لا يجتمعان في امر واحد ولان واحد ولو بالف علة ولهذا ترى
قال بان الموجودات الخارجية بانفسها في الذهن قال بان لها وجودين احدهما الوجود الخارجي مع
العوارض المخصوصة بالوجود الخارجي كالصغر والكبر والحرارة والبرودة فانها من العوارض
الخارجية لا تحصل في الذهن لان الموجود الخارجي عند دخوله في الذهن يدع الوجود الخار
والعوارض الخارجية ويصير موجودا بوجود آخر وعوارض اخرى وهو الوجود الذهني المخصوص
بالعوارض الذهنية فاصل الحقيقة والماهية واصل الذات والذاتية محفوظ في الوجو
لان الشخص الخارجي يصير شخصا ذهنيا او الشخص الذهني يصير شخصا خارجيا فاذن ذلك
ممتنع بالذات كما مرت الاشارة اليه فعلم ان مراد المص من قوله ان الله متعال عن مطارح
الافهام ان الله متعال عن ان يحصل كنهه وحقيقته في ذهن من الاذهان مطلقا ولا يصح ان
يكون المراد انه متعال عن ان يصير معلوما للافهام والادراك العقول لا بالكنه ولا بالعنوان

٦

رفيق

اي ثبات الوجود الخارجي

تحصيل

حجر

دين

١٢

لان ذلك باطل بحكم البراهين التي اقامتها العقلاء على اثبات وجود الواجب جل شانه في الخارج وعلى
اثبات صفاته الكمالية وعلى ان وجوده الخارجي عين ذاته وعلى ان صفاته الكمالية عين ذاته
فظهر ان معرفة الله قسمان احدهما المعرفة بالكنه وهي من خواصه تعالى وثانيهما المعرفة بالعنوان الحاصلة
من طريق البراهين العقلية وهي حاصلة للعقول والنفوس مطلقا ولا يجوز نفيهما بل المنفي انما
هو القسم الاول فقط فتبين انه لا يجوز نفي معرفة الله رأسا والا يلزم التعطيل المنهي عنه عقلا ونقلا
مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله ولا يجوز ان يحصل معرفة الله بالكنه كما في الحقائق الممكنة بالذات
لما مر ولا يلزم مشابهة الواجب للممكن بالذات وانما منفيه عقل وما قال جل شانه ليس كمثله شيء والتكرار
في سياق النفي يفيد العموم بمعاونة قرينة المقام وبما ذكر ظهر المراد من الحديث المذكور في الكافي عن
ابي جعفر عليه السلام يجوز ان يقال ان الله شيء قال نعم تحد بالحد الذي لا حد له والتشبيه والمراد
من الاول انه لا يجوز نفي معرفة الله رأسا والا يلزم التعطيل ومن الثاني ان يجعل معرفة الله مشابهة
لمعرفة الممكنات بالذات بان يجعل كنه الواجب معلوما للعقول والنفوس كنه الحقائق الممكنة
بالذات وهو باطل والا ينقلب وهو صحيح فتبين من الحديث المخرج من الحديث وهو انما يكون بالعنوان
الصادق على الواجب في الاذهان العالية والسافلة وحكم العقل على العنوان بحيث يسري على
ذي العنوان لمن تبع الشان غير الحصول في شيء من الاذهان على ما اشار اليه سيد الانس والجان صلى الله
عليه وآله ما عرفناك حق معرفتك وبما ذكر يندفع انه لا يمكن حصول معرفة الله في شيء من الاذهان العالية
والسافلة لانه كلما حصل في الذهن ليس الا الحال فيه وكل حال فيه اين الا الممكن بالذات فيلزم ان
يكون المعلوم لهم هو الممكن بالذات لان المعلوم بالعلم الحضوري لهم هو ما حصل في اذهانهم
فيلزم ان يكون معلوماتهم منحصرة في الممكنات فيلزم نفي معرفة الله تعالى ووجه اندفاع بعلم مما
سبق هذي لكن الاستاد اطنب في الجواب رعاية للمقام فقال في وجه الدفع ان معرفة
الشيء تصور من وجهين احدهما طريق التصور وهو التصور من وجهين ينحصران في الممكنات احدهما
الحد والرسم وثانيهما البرهان المفيد للتصديق والاذعان والشيء الذي يصدق بحكم البرهان
لا يلزم ان يكون متصورا بالكنه برهانا واتفاقا اما برهانا فلجواز الحكم على المجهول المطلق والمعدوم
المطلق واما اتفاقا فلانه ليس محل الخلاف بين العقلاء وكيف لا وهم قائلون ان المحكوم عليه
في القضايا المتعارفة في العلوم لا يلزم ان يكون متصورا بالكنه وانما يلزم تصور الموضوع والعنوان
الصادق عليه ايضا واذا ثبت ذلك فلا يلزم نفي معرفة الله رأسا لجواز ان يحصل عنوان صادق
عليه في نفس الامر في الاذهان مطلقا كما عرفت قال الاستاد قدس سره واعلم ان كلما بالغير
يجب ان ينتهي الى ما بالذات لان ما بالغير فرع يتوقف على ما بالذات ووجود الفرع بدون

اصله

اصله ممتنع بالذات اذا تمهد هذي فنقول وجود الممكنات وجود بالغير بمعنى انه معلول
لعلة فاعلية لان كل امر اذا نسب اليه في نفسه فلا يخ من ان يكون له علة اولا ولا اولا جاك
الممكنات والثاني الواجب بالذات والعلم بالجهة لهذي الموجود بالغير امر خارج عن ذلك الموجود بالغير
والا يلزم ايجاد الشيء نفسه واللازم معانده فطري الاستحالة مستلزم لتقدم الشيء على نفسه وذلك باطل
عند جميع افراد الانسان فلا بد ان تكون العلة الخارجية امرا خارجيا عن ذلك المعلول وارتكاب التسلسل
في الموجودات بالوجود المعلول لا يكون نافعا لان جميع الموجودات بالغير سواء كانت متناهية
اولا بالفعل في حكم موجود واحد بالغير كما ان الموجود الواحد بالغير لا بد له من علة فاعلية خارجة عنه
غير متناهية فكذلك الموجودات الغير المتناهية بالفعل فلا بد ان يكون فاعل ذلك المجموع امرا خارجا
عن ذلك المجموع ولا بد ان يكون ذلك الامر الخارج متصفا بصفتين احدهما ان يكون موجودا لان فاعل
الموجود يجب ان يكون موجودا وثانيهما ان يكون موجودا لا علة له لانه لولا ذلك لكان داخلا في
السلسلة والحال ان المفروض خروجه عنها هف فلزم ان يكون موجودا بلا علة له وكلما
هو كذلك فهو واجب الوجود بالذات فيلزم ان يمتنع الوجود بالغير دون الوجود بالذات وكذا
الكلام في الوجوب بالغير والوجوب بالذات واما العالم والقدرة وغيرهما من الصفات الكمالية
اذا كانت زائدة على ذات العالم والقادر فلا يجوز ان يكون قابل تلك الكمالات فاعلا لها
ايضا لان فاعل العلم وموجده يلزم ان يكون عالما بما يوجده قبل ايجاده لان العلم كمال مطلق للموجود
بما هو موجود وفاعل الكمال المطلق للموجود بما هو موجود يلزم ان يكون كاملا اولا بكمال اقوى وانه من
الكمال الذي يحصل بتأثيره وايجاده فكما ان موجد العالم وموجد القادر وموجد المريد وجوده
الحي يلزم ان يكون اولا عالما اقوى وقادرا اقوى وهكذا وكذا موجد العلم وموجده فظهر انه لا
بد من تقدم العلم على العلم الذي يحصل بتأثير الموثر فذلك العلم المتقدم ان كان عين المتاخر يلزم
تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره ننقل الكلام اليه وهذا النقل لا ينتهي الى حد والمفروض زيادة
علم العالم وقادريته فاما ان يذهب الى غير النهاية فيلزم التسلسل في جانب العلة مع الاجتماع او
يرجع فيلزم الدور وهما محالان وايضا ان ارتكاب التسلسل لا يكون نافعا لان جميع تلك العلوم
المترتبة في حكم علم واحد من حيث وجوب سبق علم من وجد بها عليها كما يظهر بالتامل الصادق
وهكذي الكلام في موجد القدرة والارادة والحيوة وفي الجملة كل موجد كمال يجب ان يكون له موجد
كمال سابق اقوى من الكمال الذي موجده ثانيا وبناء على هذا يلزم الدور والتسلسل مع ان
التسلسل لا يكون نافعا كما مر فظهر ان كل كمال زائد على ذات الكامل فانه لا يجوز ان يكون
ذلك الكامل فاعلا له والا يلزم الدور والتسلسل فلزم ان يكون فاعلها امرا خارجا عن ذاته ولو كان

لجواز دور بطلان التسلسل في الموجودات بالغير نافعا

ذلك الامر الخارج كماله زايد على ذاته لكان يلزم ان يكون محتاجا الى الكامل الخارج وجوده فنقل الكلام اليه
كما مر فوجب ان ينتهي التسلسل بالكمالات الزايدة على ذات الكامل الى كامل يكون جميع كمالاته
عين ذاته وثابتة له في مرتبة ذاته بذاته قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته فيلزم ان يكون في
عالم الوجود وجود بلا علة وعلم بلا علة وقدرة بلا علة وارادة بلا علة وهكذا في الكلام
في باقي الصفات الكمالية وليس المراد بان ههنا امورا متكثرة بل انه يجب ان يتحقق في عالم الوجود امر
بسيط حق واجب الوجود بالذات مجهول الكنه لعينه ويصح انتزاع جميع تلك المفهومات الكمالية
منه باعتبار ذاته بذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته بلا احتياج الى علة حيثية تقييدية
وتعليلية فالكثرة حقيقية ترجع الى كثرة تلك المفهومات مثل مفهوم العلم والعالم ومفهوم الوجود والموجد
ومفهوم القدرة والقادر لا غير ذلك من الصفات الكمالية واما المعبر عنه بتلك المفهومات المختلفة فلا
تكثر فيه بوجه من الوجوه لانه بسيط من جميع الوجوه ولا يتصور له جزء ذهني والخارجي والا
يلزم التركيب المستلزم للامكان بالذات فيلزم الانقلاب من جانب الوجود بالذات الى جانب
الامكان بالذات والمصحح لحمل جميع تلك المفهومات المحمولات الكمالية ومصحح جميع اطلاق تلك
المفهومات الاسماء الالهية ليس الا امرا واحدا بسيطا حقا من جميع الوجوه وهو الحقيقة الشخصية
البسيطة للواجب جل شانه قال الاستاد ره ونقول ايضا في اثبات علية الصفات الكمالية
للواجب جل شانه انه لا يجوز ان تكون الصفات الكمالية للواجب جل شانه امورا زايدة لا يجوز ان يكون الصفات
الكمالية مثل العلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات الكمالية امورا زايدة على ذاته يلزم ان يكون فاعله
وموجده امرا خارجا عن ذاته فلو كانت الصفات الكمالية للواجب جل شانه امورا زايدة قايمة
بذاته كما ذهب اليه الاشعري العياذ بالله يلزم الاستكمال بالغير ونقصان الذات والحقيقة و
يلزم ان يكون موجد تلك الصفات ايضا امرا خارجا عن ذاته يقول كل من ذاته اما لزوم الخروج فلان
قابل الكمال لا يجوز ان يكون فاعلا لكماله بل يلزم ان يكون فاعل كماله امرا خارجا عن ذاته واما لزوم
الاكملية فلان موجد الكمال يلزم ان يثبت له كمال اقوى من الكمال الذي يحصل بتاثيره وايجاده
ومن هذين المسلكين البرهانيين يمكن اثبات عينية وجود الواجب جل شانه كان يقال لا يجوز ان
يكون الوجود الخارجي للواجب زايدا على ذاته وقايما بذاته لان الواجب جل شانه بناء على هذين
التقديرين يلزم ان يكون قابلا لوجوده العياذ بالله والامر القابل للوجود لا يمكن ان يكون فاعلا
لوجوده وموجدا لوجوده والا يلزم ان يكون الشيء موجدا لنفسه وخالقا لنفسه واللازم معكوس
ظاهر الاستحالة مستلزم لتقدم الشيء على نفسه عقلا لان تقدم الخالق على المخلوق عقلا ممكن لكان
وظهر ان كل قابل الوجود يلزم ان يكون فاعل وجوده امرا خارجا عن ذاته فلو كان للواجب جل شانه

تعم قائمة بذاته كما ذهب اليه الاشعري بالغير
يكون كماله بذاته فاعلا ذاته

قابل الوجود كما ذهب اليه الاشعري يلزم ان يكون فاعل وجوده وهو باطل كما مر واذا بطلت
الزيادة يبقى احتمالان احدهما الجزئية وثانيهما العينية واحتمال الجزئية باطل لما عرفت فتعين
ان يكون الوجود الخارجي وكل واحدة من الصفات الكمالية عينا للواجب جل شانه ومن جملتها علم الواجب
تعم بالموجودات الممكنة بالذات قبل وجودها لا دخل لشيء لو لم يعلمها قبل وجودها للزم الجهل
وهو ينافي وايضا الواجب فاعل مختار وكل فاعل مختار يلزم ان يكون له علم سابق على معلومه ومخلوقه
على ما قال تعم الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ولا بد ان يكون عالما في الازل بجميع الموجودات
التي تصدر عنه وذلك العلم السابق عين ذاته وهو اما ان يكون علما اجماليا او تفصيليا ولا شك ان العلم
التفصيلي اشرف لكن اقام العلم الاجمالي فيلزم ان يكون اشرف منه وكل كمال وجودي يكون اشرف واجد
يجب ان يكون ثابتا للواجب في مرتبة ذاته بذاته مع قطع النظر عن جميع ما عداه بلا احتياج
الى حيثية تقييدية وتعليلية والا يلزم النقص فظهر ان العلم الانكشافي من خواص الواجب
والعلم الغير الانكشافي الذي يكون فيما بين العالمين المحتاجين الى حصول صور الاشياء عندهم
او حضور عين الاشياء مصورة في الحضوري والحصولي وكل عالم بالعلم الحضوري او الحصولي يكون
ناقصا محتاجا الى غير ذاته وصفة وجود العلم ولا يكون موجدا له بدون ذلك الغير وكما ان
وجود كماله عين ذاته كذلك تشخصه ايضا عين ذاته اذ لا يجوز ان يكون جزء الحقيقة الشخصية كما في
اشخاص الجواهر والاعراض لانا بينا ان الجزئية تستلزم التركيب المستلزم للامكان الذاتي
فيلزم ان يكون الانكشاف التفصيلي لذات الله تعم في الازل والابد ثابتا لذاته قبل وجود الاشياء
وحين وجودها على نهج واحد ونسبة واحدة غير متبدلة بل المتبدل والمتغير والزايل والفاني
والثابت وغير الثابت والزماني والمكاني وغير الزماني وغير المكاني وغير ذلك من الامور المختلفة المختصة
بما في عالم الامكان انما يجري في المعلومات فقط ولا يتوهم ان التغير في المعلوم مستلزم للتغير في العالم
لان ذلك انما يكون فيما كان العلم تابعا للمعلوم كما في العلوم الانفعالية وليس للواجب الانفعالي لان
كل عالم بالعلم الانفعالي جاهل قبل وجود المعلوم ومحصول الكلام ان البرهان قد حكم بعينية
الصفات الكمالية للواجب تعم ان الله على ذات الممكنات كالعقول والنفوس المحتاجة في الكمال
الى تلك الصفات مثلا لو لم تكن للارادة منضمة الى ذات المريد لم يترتب اثر الارادة على ذات
المريد كالمرتعش فان ذاته باقية ولا يكون حركته بارادته وكالسمع والبصر فانه لا يترتب اثر
على ذات السميع والبصير الداخلين في عالم الامكان وكالاعمى والاصم فان ذاتهما باقية ولا يترتب
اثرهما على ذاتهما وهكذا في باقي الصفات بخلاف علمه تعم قال تعم الا يعلم ما لا يعلمون فهو
يعلم بجميع الاشياء كليا تها وجزئياتها جواهرها واعراضها ماديتها ومجردتها ثباتها ومتغيراتها

الى غير ذلك على الوجه التفصيلي فذات الواجب ازلا وابدا على نهج واحد بلا تغير ولا تبدل وانما
ذلك في المعلومات فان قيل يلزم ان يكون سميعا في الاول بلا مسموع وبصيرا بلا مبصر
الى غير ذلك وان ركاب مثله تسبيح قلنا ذلك في حيالة خواص من القوى والحواس كما قرر الانسان
اما الواجب فلا والوجه في ذلك ان كنه حقيقة الواجب علم تفصيلي في جميع الاشياء وانكشاف تام
قبل وجودها وبعد وجودها مطلقا بلا شيء فرض الى الجزء الذي لا يتجزى وما دونه ان امكن يؤيد
هذا الحديث في الكافي عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع لم يزل الله ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع
ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور وكذلك عن ابي بصير عن ابي جعفر ع
كان الله ولا شيء غيره وانما علمه بما يكون فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه ثم ان قوله عليه السلام
ولا شيء غيره يدل على كون علم الواجب بالاشياء عين ذاته وكذا يدل على عينية الصفات الكمالية
ايضا وكونها اجزاء للواجب بط كما من بقي في المقام احتمالان احدهما ان يكون تلك الصفات ممكنات
بالذات موجودات ازلية قائمة بذاته تعالى في الازل باتحاد الواجب تعالى ايجاده اياها
في ذاته ايجادا انيا كما ذهب اليه الاشعري وثانيهما ان يكون تلك الصفات عين ذات الواجب وكلام
الامام ع لما دل على ان ابقى الوجود ليس الا الواجب فيلزم منه بطلان مذهب الاشاعرة وحقيقة
القول بان جميع الصفات عين الذات كما هو مذهب الحكماء والمتكلمين وقول الامام ع السلم
لم يزل عالما بما يكون لا يجوز ان يكون المراد منه اثبات العلم الاجمالي المقابل للعلم التفصيلي لان
العلم الاجمالي من الصفات السلبية بالنسبة الى الواجب لانه يستلزم الجهل بل المراد التفصيلي و
لهذا قال ع فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه فظهر من هذا التقريب ان مراد الامام ع
ان الواجب يعلم جميع الاشياء بكلياتها وجزئياتها وثابتاتها ومتغيراتها واجناسها وانواعها
واصنافها واشخاصها الى غير ذلك علما تفصيليا وكل الاشياء منكشفة عنده في الازل ويكون
مناط الانكشاف ذاته فظهر ان العقل والنقل متطابقان في عينية الصفات الكمالية
عموما وفي عينية العلم بالاشياء قبل وجودها خصوصا ولما كان الاعتناء باصول الدين
اهم من الاعتناء بفروع الدين خصوصا اذا كانت المسئلة من المغلقات سوى المسائل الخلافية
بين المسلمين اقتفى ذلك الاطناب في تحقيق ما هو الحق فيها قوله المتقدس بكمال ذاته عن
مشابهة الانام اقول المتقدس المتنزه والمظهر كمال ذاته اي بسبب كمال ذاته على ان يكون الباء
للسببية كما سبق ويحتمل ان تكون صلة لافادة التقيد اي لا يشبه الانام باعتبار كمال الذات
وان كان مشابها لهم باعتبار آخر كالاتصاف بالوجود المطلق الزائد وغيره ويمكن اعتبار التقييد
في الجملة السابقة ايضا والانام الخلق بفتح الخاء وردعلى المشبهة والمجسمة حيث قالوا انه جسم

لا كالاجسام

لا كالاجسام وانه جسم كسائر ما قوله لا يبلغ صفته الواصفون اقول لما قام البرهان على عينية الصفات
الكمالية في الواجب فيلزم ان لا يكون كنه حقيقته معلوما لغير ذاته لكنه مع ذلك لا يجوز نفي
العلم بالصفات الكمالية نفيا مطلقا لما مر من ان العلم قسمان احدهما العلم بكنه ذلك الغير و
العلم بكنه الواجب لا يحصل لغير الواجب كما ذكر وكذا العلم بكنه الصفات لا يحصل لغيره
نعم ايضا بناء على ان كنه الصفات عين كنه الذات وثانيهما العلم بعنوان صادق على ذلك
الغير في الواقع ونفس الامر فيكون ذلك الغير معلوما بالعنوان وقد مر ان هذا القسم الثاني من العلم
بالواجب حاصل للاذهان العالية والسافلة ولما كان كنه الصفات عين الذات فيلزم ان يكون
معلوما بالقسم الثاني من العلم لكنه الواجب للاذهان مطلقا فظهر من هذا ان المعنى الصحيح لكلام
المص ان الاذهان العالية والسافلة من الواصفين بعض الصفات الكمالية لا يبلغون كنه صفة
الله كالعلم والقدرة والارادة من صفات الله الكمالية فالممنوع هو القسم الاول من العلم دون الثاني فيجب
ان يكون المعبر عنه بمفهوم تلك الصفات التي تكون متحققة في الكاملين الداخلين في عالم الامكان
يجب ان يكون ممكنة الوجود بالذات ومتعددا متكثرا زائدا على ذاتها ولكن الكاملين فان المعبر
عنه بمفهوم العلم في زيد مثلا غير المعبر عنه بمفهوم القدرة وكذا المعبر عنه بمفهوم الارادة غير المعبر عنه
بمفهوم الارادة العلم والقدرة وهكذا فيلزم كون الكاملين الداخلين في عالم الامكان معلومين
باعتبار اصل ذواتهم وحقائقهم وصفاتهم وآثارهم فيكون جميع ما في عالم الامكان يجب ان
تكون ممكنة الوجود بالذات ومتعددا متكثرا زائدا على ذاتها داخلا في سلسلة المعلومات لان
حقائق الممكنات معلومات وكذا صفاتها وآثارها لان معلول المعلول معلول واستغراق
الامكان يستلزم استغراق المعلولية واما الواجب جل شأنه فوجوده بلا علة وحقيقته بلا علة و
لهذا يلزم ان يكون المعبر عنه بمفهوم علم الواجب بالذات واجبا بالذات وكذا غيره من
الصفات فظهر انه ليس شيء من الحقيقة والوجود وشيء من الكمال المطلق للموجود بما هو موجود
ولا شيء من المفهومات الانتزاعية كالشيئية والموجودية والعالمية والقادرية والواحدية
وغيرها من المفهومات الانتزاعية متساوي النسبة بين الواجب بالذات والممكن بالذات اما الحقيقة
والوجود والكمال المطلق الموجود بما هو موجود فظهر مما مر واما المفهومات الانتزاعية فلان
قلان انتزاعها من ذات الواجب لا يكون محتاجا الى حيثية تقييدية وتعليلية بخلاف الاشياء
الممكنة بالذات فان انتزاعها محتاج الى حيثية تعليلية لان شيئية الاشياء الممكنة شيئية بالغير
وكذا الموجودية والعالمية والواحدية وغيرها فبالبرهان ثبت وظهر ان الله شيء لا
كالاشياء موجود لا كالموجودات عالم لا كالعلماء قادر لا كالقادرين مريد لا كالمريدين حي لا كالاحياء

عن كنه الواجب بالذات لا لزوم تعدد
وكذا كما عرفت ولزم ان يكون المعبر عنه مفهوم
الكاملين بط

وجميع صفاته بلا علة ح

كما مر ولهم ان يكون
المعبر عنه مفهوم علم العالم
الداخل في عالم الامكان كذلك
بالذات وكذا غيره من العلم
ح

وقد تقرر هذا التحقيق في روايات أهل البيت عليهم السلام ويحتمل أن يكون قوله تعالى ليس كمثله شيء إشارة إلى جميع
ما ذكر فإن قلت قد ثبت أن الوجود مشترك معنوي بين الواجب والممكن فكيف يجوز نفي الشركة
ونفي الاتحاد في شيء من الأشياء قلت هذا مفهوم وإن كان مشتركا معنويا بينهما لكن مع ذلك لا يكون
نسبته إليهما على السواء ولا يكون متساوي النسبة بينهما لأن نسبة الواجب بالذات نسبة المفهومات
الذاتية بناء على أن انتزاعه من الواجب لا يحتاج إلى حيثية تقييدية وتعليلية ونسبته إلى الممكن
بالذات نسبة المفهومات العرضية لاحتياج إلى حيثية تقييدية تعليلية لأن وجود الممكن بالذات
وجود بالغير فلا يكون ثابتا له بالنظر بدون الحيثية التعليلية وكل أمر ثابت لأمر بسبب وعلة يكون
ملوثا عنه إذا لوحظ باعتبار ذاته وحقيقته فيكون نسبته إليه نسبة الغريب فيلزم أن يكون نسبة
مفهوم الوجود المشترك المعنوي إلى الممكن بالذات نسبة الأمر الغريب وإلى الواجب بالذات نسبة
الأمر الذاتي فهو مع كونه مشتركا معنويا بينهما لا يكون متساوي النسبة بينهما وفي الكلام إشارة
إلى أنهم لا يبلغون الأماعندهم شبهة وكان المراد كيفية الصفة لا كنه الصفة هو كنه الذات
وقد علم عدم بلوغهم ذلك وفي التعريف إشعار بأن المراد بكمال الغاية كماله باعتبار صفاته الثبوتية
الكمالية وفيه إشعار بأنه يستحق الحمد من جهة هذه الصفات كما أن في الجملة السابقة إشارة إلى أنه
يستحقه من حيث الذات وفي الجملة الأخيرة إشعار إلى أنه يستحقه باعتبار الصفات الفعلية فيكون في
الترتيب بين هذه الفقرات نوع إشعار بالترتيب الواقعي لأن الذات مقدمة على الصفات الذاتية
كما أن الصفات الذاتية مقدمة على الفعلية كذا قيل وفيه نظر قوله المتفضل بسوابغ الأنعام
فلا يحصى أنعامه العادون أقول المتفضل الإحسان والمتفضل المحسن بسوابغ الأنعام أي الأنعام
السابغة والسابغ الكامل الوافي وسبغت النعمة تسبغ سبوغا اتسعت واسبغ الله عليك النعمة أتمها
وفي بعض النسخ أنعمه وهو في الكلام إشارة إلى أن قليل النعم الإلهية لا يحصيه الممكنات مطلقا
حيث أتى بصيغة جمع القلة بهذا إن كان المراد بالأنعام بالكسر وإلا فلا تفاوت بين النسخ إذ الأنعام
بالفتح أيضا جمع قلة على ما قيل قال ابن مالك في ألفيته أفعلة أفعل ثم فعله ثمة أفعال جموع
قلة وبنابة العشرة على المشهور وقد يستعمل في جمع الكثرة وبالعكس مجازا مع قيام القرينة
وتوجيه بعضهم التعريف في العبارة بأنه إما لجعل المحلى باللام والجمع المضاف إليه يفيدان العموم على ما هو المقرر
عند أرباب العربية فيمكن حمله على الاستغراق العرفي وهو الأنعام الذي يمكن إيصالها إلى
المكلفين باعتبار استحقاقهم وباعتبار تفضله تعالى في الدنيا والآخرة ولا شك أنها غير متناهية لا
يمكن عدها وإحصاؤها كما أشار إليه بقوله وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها تعسف وارتكاب
لما لا يناسب المقام على ما لا يخفى قوله المتطول بالمن الجسام أقول المتطول من الطول بالفتح

ما الحسن أقول
كيف ولي نفي نوى لحظ لا فهما
بالطول وأكفر بالطول لو لقدنا
يعود بالطول ليلي كلما انجلت
بالطول ليلي وأرجاء شبه بجلا

هو الفضل

هو الفضل والإحسان والعلو على الأعداء والمن أيضا قال الجوهري الطول بالفتح المن يقال طال
عليه وتطول عليه إذا منن عليه ومن عليه منا والمنان من أسمائه تعالى أيضا والمن جمع المنة وهو الإحسان
والإنعام والجسام بالكسر جمع جسيم وهو العظيم وفي جسم الكرم عظم فهو جسيم وجسام لغرب وتطول عليه
إذا منن عليه ومن عليه منا أنعم إلى أن قال جمعه جسام لكثاب قوله فلا يقوم بواجب شكره الحامدون
أقول في إدراج لفظ الواجب إشارة إلى أن شكر المنعم واجب عقلا كما هو الحق وذهب إليه محققو المعتزلة
ولو لم يثبت شرع بعد فيكون وجوبه عقليا والمراد بالشكر معناه اللغوي وهو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه
منعما سواء كان باللسان أو الجنان أو الأركان وهو أعم فالحمد الاصطلاحي وإليه يشير قول الحامدون
والنعيم على ما هو المقرر عند أرباب العربية في حذف المتعلقات قوله القديم لا إلى بدء فلا أزلي سواه
أقول البدء محركة الدهر والديمومة والقديم الأزلي كذا في القاموس والمراد القديم الذي
لا أول لوجوده ويراد بالأزلي معناه اللغوي المرادف للقديم وإن كان اصطلاحا أعم من القديم لأن
انعدام الحوادث أزلية عندهم وليست بقديمة لاختصاص القديم عندهم بالموجود الذي لا أول
لوجوده وفيه رد على القائلين من الحكماء بقدم العالم مطلقا ذاتا وزمانا أو ذاتا لا زمانا على ما
قيل واحد كان أو أكثر والأشاعرة القائلين بزيادة الصفات والمقرر باعتبار أن وصف
القدم قد جعل علة لاختصاص الحمد به ثم علل ما هو المقرر عندهم من أن التعليق بالوصف مشعر
بالعلية فيجب أن لا يوجد في غيره ليصح ذلك التعليل مع أن تعريف القديم والبدء باللام يفيد
القصر ويمكن التقريب باعتبار مقدمة مقررة عندهم وهو امتناع تعدد القدماء قوله الدائم لم يزل
وكل شيء مضمحل سواه أقول السرمد في اللغة الدائم وفي الاصطلاح ما لا آخر لوجوده الأولى بخلاف
المكلفين الذين لا آخر لوجودهم في النشأة الأخرى فلا يقال له السرمد اصطلاحا والمضمحل الهالك
وهو معدوم الهوية ولا يرد أن الجنة وعالم الماهية مضمحلين كما نطق به القرآن وجاءت به السنة
لأن المراد المبالغة أو بالنسبة إلى دار الفناء وفيه إشارة إلى قوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه
ووجه التقريب قد علم مما سبق من الوجهين الأولين وهذه الفقرات وإن كانت خبرية لفظا فهي
إنشائية معنى والغرض إنشاء الحمد لأن الحمد والشكر ليس قول القائل الحمد والشكر بل ذكر
يدل على اتصافه بصفات الكمال سواء كان بلسان المقال أو بلسان الحال حتى أن كل موجود ومتقرب
ينطق بلسان طباع الإمكان أن مبدعه ومفيض وجوده هو الحي القيوم الحق الموجود بذاته كما أشار
إليه بقوله وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وكذا ما يأتي من قوله
أحمده وأشكره فإنهما جملتان خبريتان لفظا إنشائيتان معنى ولما كان الحمد المذكور في مقابلة ..... القدمات

انعم

وفي أن بين القديم معناه اللغوي
فاعرفوا بيان وتأكيد

والذات المتصفة بجميع الكمالات ولا شك ان المناسب لها الدوام والثبات اراد ان يحمله ثانيا بما يفيد
التجدد والحدوث شوقا الى قرب رضاه وحلبا لمزيد نعماه المتجددين في كل حين فحضره الآله واستقاله
من الذنب الذي قلما ينفك عن سواه قوله الحمد لله سبحانه حمدا يقربني الى رضاه اقول بصيغة المضارع
الدالة على الاستمرار التجددي وجملة سبحانه اعتراضية او حالية والاصل اسبح الله سبحانه فحذف الفعل
واقيم المصدر مقامه واضيف الى المفعول والمعنى انزهه تنزيها عما لا يليق بجنابه قدسه وعن
جلاله وحمدا مفعول مطلق للتاكيد وقوله يقربني الى رضاه في المعنى صفة لقوله حمدا
وفيه اشارة الى ان حمده في غاية الكمال لان الحمد المقرب الى رضاه تعالى لا يكون الا كذلك كذا قيل
وفيه نظر وايضا فيه تنبيه على ان المقصود الاصلي من الحمد هنا انما هو تحصيل رضاه تعالى
وكذا التوصيف في قوله واشكره شكرا استوجب به المزيد من مواهبه وعطاياه اقول
اشارة الى ان شكره ايضا في نهاية الكمال وتنبيه على ان المقصد منه مزيد فيض العظام على ما اشار اليه
بقوله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم ان عذابي لشديد والمواهب جمع الموهبة العطية
والعطايا جمع العطية قوله واستقيله من خطاياي استقاله عبد معترف بما جناه نادم عليها
فرط في جنب مولاه اقول اي اطلب منه الاقالة من الخطايا من قولهم قال الله عثرته عفى عنه
وهي من عطف الجملة على الجملة للتناسب لفظا ومعنى باعتبار دون آخر ولا يخفى ان الاستقالة من
الذنوب مع الاعتراف بها ادخل في تحقق الاقالة والدلالة عليها عند الكريم والتفريط التقصير في
القاموس فرط الشيء تفريطا ضيعه وقصر فيه والجنب والجانب شق الانسان وغيره والصاحب الجنب اللازق
بك ولعل المراد هنا اللازم بهو الحضور والمراقبة او العلم والاطلاع فيكون المعنى انه قصر في مقام حضرة
مولاه وشهده او مقام الاطلاع عليه وعلم به ويحتمل ان يراد منه الحق اي حق مولاه الواجب عليه من امثال
اوامره ونواهيه والنادم المتحسر المتاسف وان كان من الاضداد موضوعا للخير والشر مشتركا بينهما
لفظا الا ان القرينة تصرفه الى بعض معانيه المقصودة قوله واسئله العصمة من الخطاء والخلل
والسداد في القول والعمل اقول يحتمل الاستيناف كما يحتمل العطف الا ان الاول ارجح والخطاء بفتح
الخاء وسكون الطاء وفتحه ضد الصواب وبالكسر وسكون الطاء الذنب كذا في
القاموس ومنه قوله تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا والخلل بالخاء المعجمة والطاء المهملة
الكلام الفاسد الكثير فهو اخص من الخطاء خصه بالذكر لان العصمة منه اهم في
هذا المقام والسداد الصواب والتقويم ايضا يقال وفقه الله اي الصواب في
القول والعمل وسدده توفيقا اي قومه والمراد هنا الصواب على طريق التجريد
قوله واشهد ان لا اله الا الله اقول وقد كثر الخلاف في تصحيحها فقيل لا النفي الجنس

والآله

مرجع الكلام الصادر من المقصود العائد قبله على الاقالة

السبب الطلب

اقول من بكلامه

والآله

11

والآله خبرها والا بمعنى غير وما بعدها مرفوع على انه بدل عن اسم لا في محله او صفة له محل على محله وهذا الاعراب
يستحقه كلمة غير اصالة لكن لما قام الا مقامها وهو حرف لا يصلح للاعراب انتقل هذا الاعراب الى ما
بعده ومعناه على هذا لا اله للخلق الا الله فنفي هذا الجنس غير هذا الفرد ولا استبعاد في تحقق الكلام التام من
حرف واسم كما قيل في الذاهل يا زيد فان تقديره ادعوك والتحاة خلاف في ان هل يصح الاخبار مثل في الوجود او
يصح ان يوجد والخبر محذوف تقديره موجود ويضعف بانه لا يبقى امكان الآله معبودا بالحق غيره نعم لان
الامكان اعم من الوجود وقيل ممكن واعترض بانه لا يعني وجوده بالفعل وقيل مستحق للعبادة وفيه انه
لا يدل على نفي التعدد وذهب المحققون الى عدم احتياج الى الخبر وان الا الله مبتدا والآلهة اذ الاصل الآله فلما
ادخل الحصر زيد لا والا ومعناه الله الاله ومعبود بالحق لا غيره وانما نقلت شرعا الى نفي الامكان والوجود عن الآلهة
مع الدلالة على وجودهم وان اريد عليه لغة وقد صرح المحقق الشريف في بيان ما قيل ان نفي الآلهة لا يبقى خبر
لا هذه بانه يحتمل ان يكون مرادهم بذلك عدم احتياج الآلهة عندهم الى الخبر بناء على ان المفهوم منه كما ذكرنا النفي
هذا الجنس وانما قلنا ان كلمة الا بمعنى غير لانه لو حمل على الاستثناء لم يكن مفيدا للتوحيد لان تقديره على هذا
لا آلهة مستثنى منه الله فيكون نفي الآلهة مستثنى منهم الله بل عند من يقول بدليل الخطاب يكون لذلك وهو كفر
قوله وحده لا شريك له حالان للتاكيد في تاويل النكرة مترادفان او متداخلان اقول الكريم الذي يجب لديه
الآمال الذي يرجى لما يشاء هو نعتان اقول الكريم الجواد المحسن وهو اما مجرور بدل من الضمير في له بدل كل من قوله
هو الحي القيوم فان الحي يدل على الضمير الغائب المستتر في قوله اعلم الآله هو الحي القيوم او مرفوع على انه
صفة المستتر وهو انه هو الحي الكريم لمعان اخر لا تناسب المقام مثل ان الاعراب كريم ومن فاكريما وقوله الكريما
الى غير ذلك بان المراد من الاول الغني ومن الثاني الكثير ومن الثالث السهل والليين ويجب منحاب الرجل حينئذ اذا
خرم ولم يسل لما طلب والآمال جمع آمل وهو الرجاء اي لا يجب عنده ذو الآمال واطلق الحال على المحل
مجازا وانما اسند اليها الفعل لانها في الحقيقة هي المسند اليها لا اهلها والقدير القادر الذي ان
شاء فعل او ترك فقال ما بلغته في فاعل قوله واشهد ان محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهيد
قواعد الدين وتهذيب مسالك اليقين اقول من الشهادة بالرسالة شهادة التوحيد لانها تمهد الباب لها
وقد شرف صاحبه بنبيا لما انه لا يذكر الا ويذكر معه وذكر الشهادتين في الخطبة لما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم
انه كل خطبة ليس فيها تشهد كاليد الجذماء كذا في قيل والتحميد حمده مرة بعد مرة ومنه محمد كانه محمود بعد مرة
وهو مفعول من اسم المفعول المضعف وسمي به تيمنا لما الهامنا الله تعالى وتفاؤلا بانه يكثر محمد
الخلق له
لكثرة خصاله الحميدة والنبي من النبأ وهو الخبر لانه يخبر عن الله تعالى وبالامر الهاء بتخفيف الهمزة عليها ياء او ان اصله
من النبوة بفتح النون وسكون الباء اي الرفعة لانه مرفوع الرتبة والرسول من له دين او كتاب امر بتبليغه
والنبي اعم منه لانه انسان اوحي اليه بشرع ولم يؤمر بتبليغه فان امر بذلك فرسول ايضا

بالهمزة

وقيل بما يعني وهو الرسول وقواعد الدين هي الاحكام الشرعية الفرعية وهي شريعته صلى الله عليه وآله يحصل
بسببها تهذيب الظاهر باستعمالها وتهذيب الباطن بدفع الملكات الردية ونقض الشواغل عن عالم
الغيب ومبدء الفيض ومسالك اليقين هي الاحكام الاصولية التي هي اصول دينه وشريعته يستقل
فيها العقل والشرع كاشف عنها وقد قيل انه اشارة الى ما يتمكن به من تهذيب الباطن بدفع الملكات الردية
الردية ونقض شواغله عن المالك العلام وفيه ان قواعده تشملهما جميعا وايضا لفظ اليقين يأبى حمله
على هذا كما لا يخفى وتحقيق المقام ان القاعدة هي الامر الكلي الصادق على الافراد مطلقا والرسول صلى الله عليه وآله
اتى بالقرآن والسنة المشتمل كل منهما على الادلة الاجمالية وان اشتملت على الادلة التفصيلية فيكون اشارة
الى اصول الفقه التي يبحث عنها الاصوليون واليها والى الفروع باعتبار ما اشتملت عليه من الادلة التفصيلية
التي يبحث عنها الفروعيون والثاني اولى لشموله متن الكتاب ومسالك اليقين طرق اصول الدين لانها
برهانية عقلية او المراد من القواعد ما يعم المسالك فيكون تهذيب مسالك اليقين من قبيل عطف الخاص
على العام والتهذيب اخص من التمهيد باعتبارها كما لا يخفى قوله الناسخ بشريعته المطهرة شرائع الاولين
والمرسل بالارشاد والهداية رحمة للعالمين صلى الله عليه وآله الهداة المهديين وعترته الكرام الطيبين
صلوة ترضيهم وتزيدهم على منتهى رضاهم وتبلغهم غاية مرادهم وتمامها مناهم وتكون لنا عدة وذخرا يوم
نلقى ربهم سحابة وبلقائهم وسلم تسليما اقول النسخ لغة الازالة والنقل يقال نسخت الشمس الظل ازالته و
نسخت الكتاب نقلت ما فيه وفي الاصطلاح رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر وله نسب فقد ينسب
الى الدليل فيقال نسخته الآية تلك الآية وقد ينسب الى من اقام الدليل وهو الله وقد ينسب الى
الارادة ولوجودها او سقوطها وهو المراد هنا وقيل نسخ الرسول عبارة عن نسخ شريعته
والمراد نسخ الشريعة في الجملة لا التفصيل بمعنى ان كل فرد مما اشتملت عليه الشريعة من الارادة الجمالية
كانت او تفصيلية ناسخ لان ذلك باطل كما لا يخفى والباء للسببية والشريعة فعيلة بمعنى المفعول
اي المشروعة او الفاعل اي الشارعة فهو محل الورود او البينة الظاهرة لمن اراد الورود وهو كناية
عن جملة الاحكام الشرعية واعتبارها منها والمرسل بفتح السين بالارشاد والهداية الباء بمعنى لام الغاية
الهداة جمع الهادي المهديين اسم مفعول جمع المهدي كذلك وعترة الرجل نسله والمراد هنا فاطمة عليها السلام
والائمة الاثني عشر عليهم السلام ويحتمل من عدا علي عليه السلام ويدخل في الآل من عدا علي عليه السلام على ما قيل ويدخل معهم
في النسل ان فسر بما هو اعم من النسل اعني الاقربين والادنين على ما قاله الجوهري والكرام بالكسر جمع
كريم والكرم محركة ضد اللؤم والمراد بالكرام هنا العترة والطيبين جمع الطيب يقال طاب يطيب
طيبا وركا والطيب ايضا الحلال وكان المراد هنا المعصوم ترضيهم من الارضاء يقال ارضيته اذا
اعطيته ما يرضيه او من الترضية يقال رضيته ترضية فهو مرضي كذا في القاموس ولما كان

ان يرضوا بأدنى مرتبة من الصلوة لم يرض المصنف حماه هذه المدة حتى قال وترضيهم على منتهى
رضاهم من زاده خيرا وتبلغهم غاية مرادهم من الابلاغ او التبليغ بمعنى الايصال اي توصلهم
الى غاية مرادهم على طريق الحذف والايصال نهاية مناهم عطف على غاية مع مبينة وهي القصد
والمراد هنا المقصود او من بلغ بلوغا يقال بلغت المكان وصلته وقد يبلغ كما لا يخفى والعدة
بالضم والتشديد ما اعددته لحوادث الدهر من المال والسلاح وعطف ذخيرة عليها تفسيري يوم نلقى
نحن الله وبلقائهم عليهم السلام وبلقائه جزاؤه وفضله واحسانه والاولان اسباب المقام والاخيران ابلغ والمراد
من لقائهم عليهم السلام معناه الحقيقي وهو المواجهة للهياكل الشريفة المحسوسة والاشخاص النظيفة المنظورة
قوله وبعد فان اولى ما انفقت في تحصيله كنوز الاعمار واطالت الترد في بين العين والاثر
في معالمه الافكار هو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية اقول كلمة بعد من الظروف الزمانية
المبنية وكثيرا ما يحذف منه المضاف اليه وينوي معناه فيبنى على الضم وتقديره هنا بعد الحمد والصلوة وفي بعض النسخ اما بعد وعلى هذا فاما كلمة
فهو كذا في نوقعت كلمة اما موقع اسم هو المبتدأ وفعل هو الشرط وتضمن معناها فلزم معها الصوق
الاسم اللازم المبتدأ للاول ابقاء له بحسب الامكان ولزمتها الفاء للثاني وبعد ظرف زمان على
حاله كذا في قيل وان من دخول الجملة تفيد احكامها تأكيدا وان دخلت على غيرها فعلى سبيل الحكاية
جزء هاهل العلم بالاحكام الشرعية واولى بمعنى احق اسمها وما بمعنى شيء وان احتملت الحصول
الاسمية
الاسمي وانفقت على صيغة الماضي المجهول من الانفاق وكنوز الاعمار من اضافة المشبه الى المشبه
وذكر الانفاق من شيخ للتشبيه وهو مفعول الانفاق اقيم مقام فاعله ويحتمل ان تكون الاضافة
لامية ويكون المراد من الكنوز نتائج افكار الاعمار الافكار الحالة في الاعمار التي هي عبارة عن الزمان الذي
هو عبارة عن مقدار حركة الفلك وان كانت الافكار سببا للنتائج فهي غير مرادة لان العدة في الحقيقة
النتائج ولا يخفى ان المراد بالنتيجة استنباط الفرع من الاصل والترد مفعول اطالت وفاعله
الافكار واطالت من عطف الجملة على اختها والمراد بالعين ادلة الفقه من الكتاب والسنة والاجماع
ودليل العقل والمراد بالاثر مسائل الفقه التي هي نتائج تلك الادلة ومآل وآثارها وحاصله ان الفكر
قد يصرف الى تلك الادلة وملاحظتها وقد يصرف الى آثارها ومطالعتها والمعالم جمع معلم وهو علم
الشيء مظنته وما يستدل به كالعلامة وقيل اراد بالعين العلماء وبالاثر مصنفاتهم وقع في
لفظ معالمه مسامحة لا تخفى لان العين والاثر نفس المعالم فلا بد من توجيه ويحتمل ان يكون مراده
بالعين العامرة وبالآثار المندرسة والمراد بقوله في معالمه في طلبها واراد بالمعالم العلماء
والكتب وقع في اطالة الافكار والترد مسامحة ما قيل تأمل وقيل المراد بالعين المقدمات
وبالاثر النتائج ومعنى هذا قد ذكر وقيل المراد من العين اليقين ومن الاثر الظن وقال الآ

ويمكن ان يقال تحصيل العلم قد يكون بطريق الاستفادة من العلماء عيانا ومشافهة ومن الاثر استفادة
العلم من كتبهم ومصنفاتهم وح يكون متعلقا بالتردد وحاصله ان التردد في تحصيل علم
الفقه مثلا وفي استفادته دائر بين امرين احدهما الاستفادة من العلماء عيانا ومشافهة وثانيهما
الاستفادة من كتبهم ومصنفاتهم ويحتمل ان يكون المراد من العين الاصول التي هي المدارك الشرعية
لاستنباط الاحكام الشرعية ومن الاثر الفروع المترتبة على تلك الاصول وهي الاحكام المتفرعة
عليها وح يجوز ان يكون اشارة الى ان العلم بالاحكام الشرعية قد يكون بالدليل وقد يكون بالتقليد
وقيل المراد بالعين القرآن وبالاثر الحديث وقلت يمكن ان يكون المراد من العين هنا الاصل بالمعنى
الاعم من القرآن والحديث وغير ذلك مما يتوقف عليه الاجتهاد ومن الاثر الفرع المستنبط من ذلك الاصل
ولو بالواسطة ولعل العالم والمعالم جمع علم ومعلم الشيء مظنته وبه يستدل به كالعلامة
والافكار جمع فكر بمعنى النظر وهو ترتيب امور معلومة لتادي الى مجهول لانه مصدر يقع
على القليل والكثير ومن اراد الافكار وهي كناية عن حركة الذهن بين المبدئ والمنتهى فكان النظر
دائر متحرك بين الاصول والفروع والمقدمات لترتب بعضها على بعض ويربط بعضها ببعض وما
يصلح لذلك وما لا يصلح وما يدل على ذلك وما لا يدل ليحصل الغرض المقصود وهذا يقال عن
انه يمكن ان يراد بالفكر القوة المفكرة وبالتردد حركتها بين الادلة وتاثيرها وبحثي تعريف الفقه
لنت آلاء الله نعم مفصلا في موضعه ومحله اللائق به ان قيل فهل يصح ان يكون عطف المسائل
عطف تفسيري للاحكام مع ان المسائل هي المطالب الكلية كما سيصرح به المص والظاهر ان المراد
بالاحكام الجزئية البسيطة او الاعم من ذلك بحيث يدخل فيه الصحيح والفاسد ونحوه من المباحث الحكمية
قلت نعم ان اعتبرت الموضوع في الاحكام او جردت المسائل عن موضوعها والا فهو من قبيل عطف الخاص
على العام تامل ثم لا يخفى انه لا نزاع في ان العلم بالاصول اللازم مقدم على العلم بفروعه خصوصا
العلم بوجود الواجب وتوحيده وصفاته الثبوتية والسلبية فلا يتم ارتكاب الحذف في كلام المص
رحمه الله كان يقال اولى العلوم بعد علم اصول الدين هو علم الفقه وسيصرح بهذا المحذوف
في بعض الفصول الآتية فالاولى التصريح به ههنا ايضا بل الاصرح هنا والحذف فيما ياتي
اعتمادا على المذكور هنا اولى قوله فلعمري انه المطلب الذي يظفر النجاح طالبه
والمغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه والعلم الذي يعرج بحامله الى الذروة العليا ويتال
به السعادة في الدار الاخرى اقول فلعمري مبتدا محذوف الخبر وجوبا والتقدير قسمي او يميني
وهذا اللفظ دائر بين فصحاء العرب الى الآن قال الله تعالى لعمرك انهم لفي سكرتهم
يعمهون وهو قسم لا يلزم من مخالفة مقتضاه كفارة لانه لا يجوز ان الحلف بغير اسمه تعالى منهي عنه

قال وهو

لانا نقول

لانا نقول ليس المراد به القسم الحقيقي بجعل غيره تعالى مثله في التعظيم بل المراد صيرورته لزوج المقصود او
الكلام على حذف مضاف اي فوالله عمري وعمرك وهو اسم لمدة حياة الانسان ويجوز ضم الميم منه
والظفر الفوز بالمطلوب والنجاح الظفر بالحوائج وفي اللفظين تجريد بان يراد بالاول الاول وبالثاني
او الاول الثاني ويمكن ابقاء الثاني على حاله وارتكاب التجريد في الاول فقط ثم ان فيه دلالة على ان حصول
العلم اعم من ان يكون من دليل قطعي او ظني واعم من ان يكون بالدليل او التقليد اذ الظفر بالنجاح
يصدق على الكل كذا قيل وهو جيد والمغنم هو الغنيمة والغنيمة والغنم بالفتح الفيء الذي يشبه
بالبناء للفاعل او المفعول من البشر بالارباح كاسبه والعلم الذي يعرج يرتقي بحامله
الباء للسببية وهو وان كانت الزيادة اولى من جعلها للملابسة والمصاحبة لما في الاول من الدلالة
على عدم الانفكاك وكون الاحد لا مرتقي لا يفايد كونها صلة للعروج والذروة بالضم والكسر اعلى الشيء
فذكر العليا بعده تاكيدا والمراد المرتبة بحيث انه ينال به السعادة الباء للسببية والضمير للعلم ويجوز رفع
السعادة ونصبها قوله ولقد بذل علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم اجمعين
في تحقيق مباحثه جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله كدهم وكم فتحوا فيه مقفلا لبنان افكارهم وكم حوامنه مجملا
فيه مفصلا لبيان آثارهم وكم صنفوا فيه من كتاب يهدي في ظلم الجهالة الى سنن الصواب اقول
الكتابة في تحقيق مباحثه للعلم المذكور وكذا باقي الكتابات البارزة المفردة والجهد بالضم بمعنى الطاقة
ومقفلا اسم مفعول من الاقفال في اقفل الباب عليه فانقفل وكم جزئية والبنان رؤس الاصابع تعبيرا
الافكار بايراد البنان المحتمة واستعارتها ما هو لازمها عن البنان التي هي خواص الانسان في الكلام
استعارة مكنية وتخييلية ولعل العاد المص حيث اتى بالبنان الذي هو سبب وعلة للفتح والحل
مما لم يصرح دلالته والاضافة في بيان آثارهم لامية وان احتمل غيرها على بعد والآثار الكتب المصنفة
في هذا العلم وكم كناية عن الخبرية قال وانما فصل بينها وبين مميزها بفعل متعد وجيء البيان
بمن البيانية لئلا يلتبس المميز بالمفعول وفي ظلم الجهالة من اضافة الصفة الى موصوفها والسنن بالفتح
الطريق وبالضم جمع السنة وهي الطريقة قوله فمن مختصر كاف في تبليغ الغاية ومبسوط شاف يتجاوز
النهاية ومصباح يحل من قواعده المشكل وبيان يكشف من براهينه المعضل وحديث يوصل من الصحة
العقيمة بمصباح الاستبصار كل مدينة العلم يحلو بانار مسائله ضل الشيء طلبه الشك والوهم
وذكر دروس متبعة في تمحيص الخلاف والوفاق ويحرر في هي منتهى المطلب في الآفاق
وتهذيب كل يستعف في مختلف الاحكام بكامل الانتصاف ومعتبر مدارك تحسم مواد النزاع من منبع
ولهيب وضي ناتج تمهيد اصوله الجنان ورو وضوء بحث تدهش بارشاد فروعها الاذهان
اقول قوله من مختصر الى قوله بارشاد فروعها الاذهان يحتمل الاشارة الى الكتب المعهودة

الآثار

المشهورة فيما بين العلماء

كما يحتمل غير ذلك على بعد وجه والكلام الخلو من الطافة ومن بانية والباء في تجاوز النهاية وفي بعض النسخ
بتجاوز يحتمل الملابسة كما يكون للسببية لكن يرد شيء وهو ان تجاوز النهاية مذموم الا ان يراد بالنهاية
الكتاب المعروف والمبالغة لادعائه بحل بالحاء بين وفي بعض النسخ بحل بالجيم بحض يكشف من
حال فلان الامر اذا كشفه ويحتمل الباء على المفعول انه واوي يكتب معلومه بدلوا او وكلة من دون
الباء تؤيد ذلك ويكشف على البناء للمفعول او الفاعل وضمير سرائر لذلك العلم اي محققاته المعضل
اسم مفعول من اعضله اذا اصعبه ويجلو على البناء للفاعل وقد تشرحه والنور بالضم الضوء يقال
نار نورا ولنار النار ظلما بالضم مفعول فاعل يجلو المتضمن للكشف والازالة لا بالرفع كما توهم بعضهم
فاعترض بان الاولى ان يجعل بدل يجلو بزول تامل والشك سلب الاعتقادين او ترده الذهن بين الطرفين
والوهم الطرف المقابل للظن والتلخيص الاختصار والافاق الامصار او اطراف الارض والثاني المبلغ
والسعف قضاء الحاجة من سعف بحاجته واسعف بحاجته قضاها له والحسم القطع يقال حسمه قطعه
والارتياح النشاط والجنان القلب والدهش الحيرة والدهشة من الانداد قوله فشكر الله سعيهم
واجزل من جوده مثوبتهم وبرهم وحيث كان من فضل الله علينا ان اهلنا لاقتفاء آثارهم احببنا
الاسوة بهم في افعالهم فشرعنا بتوفيق الله في تاليف هذا الكتاب الموسوم بمعالم الدين وملاذ
المجتهدين وجددنا به معاهد المسائل الشرعية واحيينا به مدارس المباحث الفقهية وشفعنا
فيه تحرير الفروع بتهذيب الاصول وجمعنا بين تحقيق الدليل والمدلول بعبارات قريبة الى الطباع
وتقريرات مقبولة عند الاستماع من غير ايجاز موجب للخلل ولا اطناب مثقف للملال وانا ابتهل
الى الله سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه وانضرع اليه ان يهدينا حين تضل الاقدام الى المنهج القويم و
يثبتنا حيث تزل الاقدام على الصراط المستقيم ورتبناه كتابا هذا على مقدمة واقسام اربعة
اقول شكر الله سعيهم حزلهم وقبله واجزل اعظم من جوده كرمه مثوبتهم جزائهم وثوابهم اهلنا
جعلنا اهلا والاسوة الاقتداء والمعالم جمع معلم موضع العلم ومظنته وسمي كتابه به لانه موضع علوم الدين
ومظنتها والملاذ الحصين والمعاهد جمع معهد وهو المنزل المعهود به الشيء والمسائل بيان للمعاهد
جمع تكسير لمعهد بمعنى المعهود من المسائل فيكون من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف كما في جرد قطيفة
وصلاة الاولى والشفع الزوج والمعنى جمعنا وضممنا وزاوجنا بينهما في كتابنا هذا ولما فرق
بين التحرير والتهذيب لاشتمال كل منهما على التصفية والتنقية والخلو من الحشو والزيادة
وقيل بينهما عموم وخصوص مطلق ولا يخفى ما في عبارة الكتاب من ان المقصود اولا وبالذات للمصنف
انما هو الفقه وقد صرح بهذا المصنف سابقا بقوله فاني اولى ما انفقت في تحصيله
العبارة فيكون علم اصول الفقه في هذا الكتاب مقصودا للمصنف ثانيا وبالعرض فهو من قبيل

المبادي

المبادي على الظاهر وصنف فيه للكتاب والدليل ما يذكر في المقدمة من المباحث الاصولية التي هي ادلة الفقه وا
لمدلول هو المباحث الفقهية التي يذكرها الفقهاء في الاقسام الاربعة وحاصله ان المراد بالدليل المفهوم الكلي
الصادق على انواعه الاربعة المشهورة الشامل لها والمراد من المدلول المسائل الفقهية المذكورة في العبادات
والمعاملات والايقاعات والاحكام ولعل المصنف كان مقصوده ذلك ولم يقتصر على الانواع المشهورة دينية او
دنيوية ويمكن ان يكون له مصنف في الفقه هذا الكتاب ويدل الاعتبار الوجداني الاستلزام عدمه
الوجود في الواقع ونفس الامر لكن ظاهر عبارة الكتاب يابى ذلك كما لا يخفى هذا وهو لعل بعد وغيرنا عين والا
يجاز الاختصار مع اداء المقصود باقل عبارة منه ومرجعه المتعارف بين الاوساط الذين هم ليسوا في مرتبة
البلاغة ولا في غاية الجهالة والاطناب اداء المقصود باكثر من المتعارف والاطناب التفرع قوله والغرض من المقدمة
محصور في مقصدين المقصد الاول في بيان فضيلة العلم وذكر ما يجب على العلماء مراعاته وبيان زيادة شرف
علم الفقه على غيره ووصف الحاجة اليه وذكر حده ومرتبته وبيان موضوعه ومباديه ومسائله
اقول المقدمة في تهذيب المباحث الاصولية والغرض منها يحصر في مقصدين اما المقصد الاول في بيان فضيلة
العلم وذكر ما يجب على العلماء مراعاته وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره ووصف الحاجة اليه وذكر
حده ومرتبته وبيان موضوعه ومباديه ومسائله وهو يشتمل على اثني عشر فصلا والمصنف يذكر هذه الاشياء
في تلك الفصول على الترتيب فترتيب والمقدمة اما من قدم بمعنى تقدم لانها متقدمة على المسائل في
كل علم او من قدم المتعدي لانها تقدم من عرفها بتحصيل المسائل على من لا يعرفها وتخرج الهاء لتلحق وهي
تطلق على مقدمة العلم ومعناها ما يتوقف عليه الشروع في المسائل وعلى مقدمة الكتاب ومعناها
ما تقدم من الكلام قدمت امام المقصد لارتباطها به بلا توقف لها فيه ثم ما يذكره المصنفون مطلقا ان مقدمة
الكتاب اعم مخصوصا قد يكون مقدمة الكتاب فقط وقد يكون مقدمة الكتاب والعلم معا فبينهما يجب
التحقيق عموم مطلق لان الكتاب اعم تحققا والمراد من المقدمة هنا مقدمة العلم لان ما يذكر فيه المبادي
وغيرها مما يتوقف عليه العلم ويمكن ان يراد من العلم مطلقه وهو كلما يتوقف عليه المطلوب من المقدمات
او المسائل اليه لقوله اعلم ان العلم ثلاثة آية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة وليت او للابهام ومنع الجمع
بل هي لاحتمال الجمع من ايراد العلم اقرب من التخيير فيها ثم انه لا يخفى ان تقديم البحث عن فضيلة العلم وبيان
زيادة شرف علم الفقه على غيره من العلوم امر باعث المحث على طلبه وداع للرغبة فيه والتوجه اليه من طالبه
لحصول البصيرة في ذلك له وما يكون بالداعية غائية وعاقبة السعادة الاخروية والنجاة من الشقاوة الا
بتقدير زيادة شرفه اظهر من ان تذكر وكذا وجه الحاجة اليه وذكر الحاجة الى علم الفقه لان الناس تحتاج اليه في
معاشهم وتعيشهم كما لا يخفى واما ذكر حده فهو العلم بالاحكام الشرعية الخ كما سيجيء لتشابهه واما مرتبته
باعتبار الاستنباط اولا بعد علم الكلام والنحو والصرف واللغة واما موضوعه فافعال المكلفين واما
والمنطق

مباديه من الكتاب والسنة والاجماع واتمام آيته من المطالب الجزئية المستدل عليها فيه واما
المقصد الثاني ففي تحقيق مهمات المباحث الاصولية وفيه مطالب تسعة المطلب الاول والثاني
في بيان من مباحث الالفاظ والاوامر والنواهي المطلب الثالث في العموم والخصوص المطلب الرابع في المطلق
والمقيد والمجمل والمبين المطلب الخامس والسادس في الاجماع وفي الاخبار المطلب السابع والثامن في النسخ والقياس
المطلب التاسع في الاجتهاد الخاتمة في التعادل والترجيح واما الاقسام الاربعة ففي تجويز الفرد وعدمه لما
كانت المقدمة مشتملة على مباحث جليلة وتحقيقات مهمة افردت عن هذه الاقسام الاربعة وجعلت
كتابا على حدة كذي قيل وفيه نظر وقوله مقتصرين حال من فاعل نذكر ويفضي من الافضاء اي يجر
الى المقصود **قوله** فاما الحجة العقلية فهي ان المعقولات تنقسم الى موجودة ومعدومة
اقول واما الواسطة اي بالحال فيدخل في المعقول على الاصح من المراد بتحقيق الحال في هذا
المقام فليطلب من مظانه وانما قدم الحجة العقلية وعرض فيها وهو الحجة النقلية بالكتاب والسنة
مصدرة بالفضول لكونها كالاصل المستقل باعتبار ما تضمنته من الفوائد الفريدة والغرائب الشريفة
والاعجاز الكثيرة المستفادة تبعا لما هو الاصل وغاية لما هو الانسب فلا يرد ما ذكره المحشي
من ان المناسب واما الحجة العقلية مكان وفصل واما الكتاب الكريم لكونها قسيما للحجة العقلية
وبما ذكرنا يندفع هذا عن المص هذي ولعل عند غيرنا غيره **قوله** وظاهر الشرف للموجود
اقول وذلك لانه كلما كان الشيء مبدءا لاثر ما فهو من حيث هو كذلك اشرف من غيره ولا شك ان
الموجود مبدء للآثار دون المعدوم فهو اشرف منه ومن هذا ظهر الوجه في باقي الاقسام
الآتية كذي قيل وفيه نظر اذ لا يلزم الموجود اشرف من المعدوم وانما يصح لو كان مشتركا
بينهما وليس فليكن الشرف مختصا بالموجود من خواصه ولما انقسمت الامور المعقولة
الممكنات الى موجودة ومعدومة بقرينة قوله ثم الموجود اما جماد ونام لان الظاهر ان كلامه
في الموجودات الممكنة بالذات فلا يرد ان الموجود شامل للواجب بالذات ايضا فلا يصح
الموجود في جماد ونام **قوله** ثم الموجود ينقسم الى جماد ونام **اقول** قد عرفت ان التقسيم انما هو للموجودات
فيما بيننا معاشر العالم السفلي فلا يرد ان الملك ان كان داخلا في الجماد يلزم اشرفية الجسم النامي عليه وان
كان داخلا في النامي يلزم ان يكون الملك نامية وبعضهم اشرك الواجب مع الملك في الحكم **قوله** ولا ريب
ان النامي اشرف **اقول** لما ذكر من الوجه العام قوله فالعالم اشرف المعقولات **اقول** قال الاستاد الاولى
ان يقول اشرف الموجودات بقرينة ما ذكره بقوله وظاهر ان الشرف للموجود ثم الموجود فظهر من كلامه
ان الشرف لا يكون للمعدوم بل للموجود فقط وظهر ايضا ان المعقول شامل للموجود والمعدوم فالمعدوم
المعقول خارج عن الشرف فلا يصح ان يقال الموجود اشرف من المعدوم وانما قال الاولى لان المراد من قوله

من الاصول الماسة والقواعد
المهدة قدمت على هذه الاقسام
لاربعة على ما تقتضيه العقل

المشهور في تقسيم المعقولات
هو ما ذكره المص وتدرسه

فالعالم

فالعالم اشرف المعقولات الموجودة والاولى ان يقول الاستاد كذلك مراد المص المعقولات
التي تصف الوجود ولا تاتي بصورة الاعتراض لان المناقشة لفظية وهي ليست من ذاب المحصلين يدل
على ذلك انه قال الاولى دون الصواب هذي وقال المحشي الجديد معترضا على المص قيل
عليه ان تلك المقدمات على تقدير تسليمها انما تدل على ان الموجود النامي الحساس العاقل اشرف من الصفات
المذكورة بدون العلم وهذا انما يقتضي كونه اشرف من الجهل ولا يقتضي كونه اشرف من العقل والحس والنمو
لوجود مما ذكر سابقا فان كان مراده ان العالم من حيث العلم اشرف من جميع المعقولات كما هو الظاهر من كلامه
حتى يثبت ان العالم اشرف من الجميع فلا يتم بالانما يتم كونه اشرف من الجهل ولا شك في ذلك فالاولى
كما بدا هذه الدعوى انتهى وهو كلام غير سديد لانه مخالف للقواعد المنقولة والمعقولة
اما المنقولة فمن النحاة فانهم لا يقولون العلم اشرف من الجهل لعدم الاشتراك في اصل الشرف بينهما ومن نحو افعل
افعل التفضيل ذلك ان لا يقال زيد افضل من الجدار وان قيل فعلى سبيل المجاز كما انه لا يقال الموجود
افضل من المعدوم لعدم ما ذكر واما المعقول فلان لا شرف من الشرف من الشيء اشرف من ذلك الشيء والنحو
فيه كذلك وايضا المص ليس بصدد الاستدلال على هذه الدعوى وانما المفهوم من كلامه عند التامل
حكاية هذه الدعوى حيث نفى الشك عن كل احد ثبت لها الشرف ببديهة العقل كما اعترف به
المعترض فاعتراضه المحشي الجديد مناقشة في عبارته وليت من ذنب المحصلين **قوله** فصل واما الكتاب
الكريم **اقول** اعترض المحشي الجديد بان المناسب واما الحجة النقلية لكونها قسيما للحجة العقلية
وبما قسمان المطلق حجة الدليل ونوعان المطلق الدليل ونحن ذكرنا سابقا ما يدفع هذي الخيال الذي هو
عنه بالاعراض لعدم منه بالاعتراض في شرح قوله فاما الحجة العقلية وذكرنا هناك ان الانسب في
المقام ما ذكره المص وذكرنا الوجه في ذلك ونزيده هنا بيانا فنقول الحجة النقلية لما كانت
اتباعا كثيرة وفوائد جليلة وغرائبها جميلة استحقت بذلك ان تكون اصلا بنفسها لا قسيما لامر آخر
وبحثا مستقلا كانه لم يذكر معه شيء يكون موقوفا له ثم انظر الى عدول المص عن هذي الامر الجلي
الظاهر البديهي الى هذي الامر الخفي الذي هو العدول اليه حتى كيف تجاهل عن توجيه المعترض بما ذكرنا
وجعل ذلك محلا قابلا للاعتراض وكلاما صادرا عن غفلة بل عن غرة وليت شعري ما اقل عناية هذي
المعترض على المص **قوله** فقد اشير الى ذلك في مواضع منه **اقول** الاشارة الى المذكور من فضيلة العلم وارتفاع
درجته وعلو رتبته وضمن منه للكتاب والمواضع كثيرة في القرآن العزيز منها المص انتهى عن
الاول قوله تعالى في سورة القلم وقد يقال العلق فلا يكون القلم سهوا كما توهمه الاستاد
قوله وهي اول ما نزلت على نبينا صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق
الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم حيث افتتح كلامه المجيد

بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من نعمة العلم لكانت احدى
بالذكر وقد قيل في وجه التناسب بين الآيتين المذكورة في صدر هذه السورة المشتمل بعضها
على خلق الانسان من علق وبعضها على تعليمه ما لم يعلم انه تعالى ذكر اول احوال الانسان اعني كونه علقة ومحى
بكان من الخساسة واخر حاله وهو صيرورته عالما وذلك كمال الرفعة والجلالة فكانه سبحانه قال
كنت في اول امرك في تلك المنزلة الرديئة الخسيسة ثم صرت في آخره الى هذه الدرجة الشريفة العقيمة
قوله اقرأ باسم ربك اي اقرأ القرآن مفتتحا باسم ربك او مستعينا به الذي خلق اي خلق كل شيء على ان
يكون عدم ذكر المفعول للعموم او لانه تنزيل منزلة اللازم خلق الانسان خصه بالذكر التفصيلي بعد
الاجمالي للشرف او لان المراد تفسير ما ابهم ولا تخفى الحاجة ودلالة على عجيب فطرته من علق جمع علقة ولما كان
الانسان في معنى الجمع لم يقل من علقة وروي عن بعض المفسرين انه لما قيل له ص اقرأ قال ما انا بقارئ فقيل
له اقرأ وربك الاكرم اي الذي في الكرم على كل كريم الذي علم الانسان الكتابة بالقلم علم الانسان ما لم
يعلم بخلق القوى الدراكة ونصب الادلة والآيات وهو اتيان بيان للاول واعم منه وتحقيق المقام
انه تعالى خص القلم بالذكر لكونه من اعظم النعم واجلها ومعناه ان العلم بالكتابة بتعليم الله بواسطة القلم
نعمة عظيمة لانه من المصالح والمنافع العامة والمعونة في انتظام امر المعاش والمعاد واذا كان ربك الكريم
علم الانسان هذه الاشياء فيعلمك القرآن وان لم تكن قارئا بذكر نعمة الايجاد وذلك يستدل به على وجوده
ووفور قدرته وكمال حكمته وقيل في وجه التناسب ما ذكرنا ايضا ويرجع في تفسيره والآي جمع آية قوله الثاني
قوله تعالى الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا الآية فانه سبحانه جعل
العلم علة لخلق العالم العلوي والسفلي طرا وكفى بذلك جلالا وفخرا اقول اختلف العقلاء في
السموات فقيل خمسة وعشرون وقيل اربعة وعشرون وقيل سبعة وقيل تسعة بانضمام العرش والا
لكرسي على لسان الشرع والمشهور الاخير ويمكن الجمع باعتبار انضمام الصغار الى الكبار وعليه فلا منافاة
بين كلام العقلاء ومن الارض مثلهن اي خلق سبع ارضين مثل بعضها ببعض وبين ذلك مجاز لا يمكن
قطعها ودعوة بتمامه لم يصل الى ساكنها كذي ذكره بعضهم والمراد سبع طبقات بعضها فوق بعض
مع عدم الفرجة وقيل بالفرجة ومسافتها مسيرة خمسمائة عام وفي كل طبقة مخلوقات لا يحصي عددها
الا علام الغيوب يتنزل الامر اي يجري حكمه تعالى واوامره ونواهيه بينهن اي بين السموات والارض لتعلموا الى
الآية وهو قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير وان الله قد احاط بكل شيء علما علة لخلق العالم اي علة غائية
لخلق العالم العلوي والسفلي طرا بالضم جميعا ان قلت كيف يكون العلم علة للخلق مطلقا وهو متاخر
عنه لكونه متعلقا به ومتفرعا عليه ومن شان العلة الخاصة التقدم على معلولها بل العلة مطلقا كما
هو مقرر في فن الحكمة وعلم الكلام قلت ذلك في غير العلة الغائية اما هي فتتقدم ذهنا وذلك

ح ان قيل ليس لاصحاب الارصاد اشتوا سبعا فلا كما قلت فيما ذكرتم سكوك وان صح فليس في الآية نفي الابعد مع انه انضم اليها العرش والكرسي لم يبق خلاف ايضا كما عرفت
م

على المعلول مطلقا
م

كاف

كاف في العلية وان لم يتصور التقدم الخارجي هناك اذ العلة التامة يكفي في تاثيرها مطلق التقدم بالمعلول
كما سنشير اليه ان شاء الله تعالى قوله الثالث قوله تعالى اقول المراد هنا المصطلح عند الحكماء بل الحكيم عند الله هو
العالم العامل نقله في الكشاف ومن توتي الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وقال بعضهم المراد بالحكمة ما يتمم صلاح
الدارين او صلاح الثانية اخرى من العلوم والمعارف واما ما يتمم صلاح الدنيا فقط
فليس من الحكمة في شيء وقيل عرفان حقوق الائمة لا شيء غيره وقيل جزء علي ومرجع كل ذلك الى العلم قوله الرابع
قوله هل يستوي الذين اقول ورد في بعض الاخبار تفسير هذه الآية عن ابي جعفر يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر
اولوا الالباب قال نحن الذين يعلمون وعدونا الذين لا يعلمون وشيعتنا اولوا الالباب والاستفهام فيها للانكار
ومعناه لا يستوي من يوجد منه حقيقة العلم ومن لا يوجد منه بتنزيل العقل منزلة اللازم والعلم فيها
وان كان عاما يخص بالقرآن فيرجع الى ما اراده الشرع وامر بطلبه قوله الخامس قوله تعالى انما يخشى الله من عباده
العلماء اقول ورد في العلماء وتفسيرهم وعلى كل تقدير لهم مرتبة ورعاية عند الله سبحانه وفضل على غيرهم باعتبار
الخشية في الجملة التي سببها العلم مطلقا فقد جعل سبحانه وتعالى العلم موجبا للخشية والخوف لان تعلق
الحكم بالوصف يشعر بالعلية وفيه اشارة الى ان المقصود الاصلي من العلم الخشية واما ما يوهم
بالذهن من التصورات والتصديقات التي لا توجب الخشية والخوف وان كان غيضه عميقة في
غاية الدقة فليست من العلم المطلوب شرعا في شيء بمقتضى الآية وان عدة الجهال علما قوله السادس قوله تعالى
شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم اقول شهدت دلالته تعالى على وحدانيته بافعاله
الخاصة التي لا يقدر عليها غيره من الاحياء والاماتة واختلاف الليل والنهار وغير ذلك وبما اوحى
من آياته تعالى الناطقة بالتوحيد كسورة الاخلاص وآية الكرسي وغير ذلك بشهادة الشاهد
والجامع بها البيان والكشف وكذلك شهادة الملائكة واولوا العلم بذلك واحتجاجهم عليه شهادة
الشاهد في البيان والكشف ويكفي لفضيلة العلم وشرفه مقارنة شهادتهم لشهادته تعالى و
شهادة ملائكته المقربين قوله السابع قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم
الثامن قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب التاسع قوله تعالى يرفع
الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات العاشر قوله تعالى مخاطبا لنبيه ص اقرأ وقل رب
زدني علما الحادي عشر قوله تعالى بل هو آيات في صدور الذين اوتوا العلم الثاني عشر قوله تعالى وتلك
الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون اقول الرسوخ في العلم الثبوت فيه والمراد منه علم الشريعة
اصولا وفروعا وهو لا يحصل مع التزلزل والتذبذب والآراء الباطلة وتحريفات
اهل الغلو وانتحال اهل الباطل والراسخون عطف على الله فرتبهم بالعلم في التاويل اليه تعالى وهو يدل على فضيلتهم
ان لم تخصص الآية باهل بيت العصمة وفيها قراءة اخرى وهو الوقف على اسم الجلالة واستيناف الراسخين

كمتعلق الحزن في الخبر على الوصف
الذي هو الاكاء
شهادة تعالى عن ما يدل على تنزيه الله تعالى عن الشريك والمثل
وبالملائكة الاولين ولا يجوز ان يكون العلم
بالايمان بالله ولا يجوز ان يكون العلم
صح

المستفاد من حرف الواو وبينهم فضل على من ليس بعدهم انتهى وعنهم عليهم السلام نحن الراسخون في العلم وعن جابر عنهما عليهما السلام
ان رسول الله افضل الراسخين في العلم واوصياؤه من بعده يعلمون علمه ص ام ع ومن عنده علم الكتاب الذي
جاء به موسى ع فانهم يشهدون به وسالته ص بنعته في كتبهم ويؤمنون به وكفى باهل العلم
شاهدا لفضلهم انه تعالى جعلهم شهداء وقرن شهادتهم بشهادته سبحانه وقد عرفت معنى شهادته
فان قلت الذي عرفناه من معنى شهادته تعالى انه شهادة آثار اللاهوتية وهذا معنى يدخل فيه
علماء الكتاب قلت خصهم بالذكر قلت لانهم من اباء نوع المنكرين للتوحيد ومن بينهم يسمعون شهادتهم لله بالتوحيد
واقرارهم به بخلاف غيرهم من الآثار لانه تعالى قد اخبر عنها بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون
تسبيحهم والذين اوتوا العلم درجات ويرفع الله العلماء منهم خاصة درجات بما جمعوا من العلم والعمل فان العلم
مع علو درجته يقتضي العمل المقرون به مزيد رفعة ولذلك يقتدى بالعالم في افعاله ولا يقتدى بغيره وفي الحديث
فضل العالم على العابد كفضل القمر الليلة البدر على سائر الكواكب وقل رب زدني علما اسل الله زيادة العلم
بدل الاستعجال وهو ما اوقعه الوحي في القراءة فانه فضل حاصل وفيه شرف الدارين وكثير قليل عنده
تعالى فاطلب الزيادة منه هو آيات بل القرآن آيات بينات ظاهرات غير مشتبهات في صدور العلماء
الذين اتاهم الله العلم واعطاهم وحفظوه لا يقدر احد يحرفه فتلك الامثال يعني هذه المثل ونظائرها
نضربها للناس تقريبا لما بعد من افهامهم وما يعقلها ولا يعقل حسنها وفائدتها الا العالمون الذين يتدبرون
الآيات على ما ينبغي وعنه ع الم انظر هل هذه الآية فقال العالم من عقل عن الله فعمل بطاعته واجتنب
سخطه هذه تتمة الآيات حتمنا بها قوله فصل واما السنة في ذلك كثيرة لا تكاد تحصى اقول
فرغ عن الكتاب فشرع في السنة والمذكور من الاحاديث الواردة في سنة سيد الكائنات صلوات الله
وسلامه عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين في فضل العلم اكثر من ان يحصى ذكر المصنف منها اربعين حديثا
في ثمانية فصول الاول من الاحاديث ما اشار اليه المصنف بقوله فمنها ما اخبرني به اجازة عدة من
اصحابنا منهم السيد الجليل شيخ الدين علي بن الحسين بن ابي الحسن الحسيني الموسوي ادام الله تائيده
والشيخ الفاضل عز الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثي قدس سره بحق روايتهم اجازة عن والد السيد الشهيد
زين الملة والدين رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن شيخه الاجل نور الدين علي بن عبد العالي العاملي الميسي
عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي بن الشيخ الشهيد عن والده قدس الله روحه
عن الشيخ فخر الدين ابي طالب محمد بن الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين الحسن بن يوسف بن المطهر عن والده
رضي الله عنه عن الشيخ الامام المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن الشيخ الجليل
الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن الصفار وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري
عن عبد الله بن ميمون وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن جعفر بن محمد الاشعري

عن محمد المعتق التميمي الشيخ الجليل الثقة الورع الزاهد الصالح الحسن بن سعيد الاهوازي قدس سره عن والده الحسن بن سعيد الاهوازي عن الشيخ الجليل الثقة الورع الزاهد الصالح علي بن الحسن الطعاني عن الشيخ الجليل الثقة الورع الزاهد الصالح الحسن بن علي بن فضال عن ابيه علي بن فضال عن ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي قدس سره

عن عبد الله

عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص ام ع وسلم من سلك
طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم
رضى به وانه ليستغفر لطالب العلم من في السموات ومن في الارض حتى الحوت في البحر وفضل
العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء ان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر اقول هذا
الحديث هو الحديث الاول من الفصل الاول من تلك الفصول الثمانية وفيه حديثان هذا
اولهما وهو مشهور بين الخاصة والعامة معمول بمضمونه بالاصطلاح القديم والحادث يكاد يكون
بلغ الصحيح الذي لا شك فيه باعتبار المؤيدات الخارجية والا يكون الا معاندا من سلك طريقا يطلب فيه
علما الخ قال بعض العارفين انما يسلك به طريقا الى الجنة لان العلم هو بعينه نعيم اهل الجنة وهو الذي
يصير لصاحبه هناك فاكهة وشرابا وظلا ويروى في بصائر الدرجات باسناده عن نصر بن
قابوس قال سئلت ابا عبد الله ع عن قوله تعالى وظل ممدود وماء مسكوب وفاكهة كثيرة لا
مقطوعة ولا ممنوعة قال يا نصر انه والله ليس حيث يذهب الناس انما هو العالم وما يخرج منه
قال بعض العلماء لو علم الملوك ما نحن فيه من لذة العلم لحاربونا بالسيوف والآخرة اكبر
درجات واكبر تفضيلا لان قلت هذا حال من سلك طريقا وقطع مسافة بمقتضى منطوق الحديث فما
حال من لم يسلك طريقا ولا قطع مسافة في تحصيل العلم بمقتضى المفهوم المخالف لمنطوقه وقد حصل
العلم المأمور بطلبه شرعا قلت الكل يدخله الله الجنة بفضله وانما التفاوت في الدرجات
على قدر التعب والمشقة ويحتمل ان يكون الطريق المذكور وقع كناية عن الشروع في تحصيل العلم وان
كان يحتاج الى قطع مسافة بعيدة ويكون ذكره صلى الله ع والا فهو السلوك الطريق المذكور بيانا
للسبب الشاق في تحصيله وحثا للمكلف وترغيبا له في ذلك لملائكة اهل المكلف ويتكاسل ويتقاعد
عن طلبه او يعتذر بعدم وجوب السعي فان قيل ليس في ظاهر الحديث دلالة على وجوب الطلب
فمن اين قلت بالوجوب قلت نعلم الوجوب بدليل خارج مثل الحديث الناطق بالطلب لقوله ع الم
طلب العلم فريضة على كل مسلم ونحوه والفرض يوجب ويستلزم وجوب طلبه والاجماع يحتم مادة
الذرائع والطريق فعيل بمعنى مفعول اي مطروق كان المارة والسالكة تطرقه بارجلها اي تضربه
وان الملائكة لتضع اجنحتها لان الملائكة هي الجواهر القدسية الغائبة عن الابصار وا
جنحتها قواها العلمية العملية التي بها تترقى وتنزل وطالب العلم بفكره في المعقولات وانتقاله من معقول
الى معقول حتى ينتهي الى معرفة الله وصفاته كانه يطأ اجنحة الملائكة بقدم عقله واذا ادركها
واحاطها علما فكانه نزل عن سماء ملكوتها ومقامها عنده وحضعته له وبالجملة وضع

الحديث الذي لا شك فيه في السنة والمذكور فيه من الطريق الطالبين من
سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها
رضى به وانه ليستغفر لطالب العلم من في السموات ومن في الارض حتى الحوت في البحر
لا اعلم انه ورد في فضل العلم اكثر من هذا

بعضهم كناية عن خضوعها له كذى ذكره بعض العارفين وفيه نظر وانه ليستغفر لطالب العلم الخ
الاستغفار طلب الستر للذنب وطالب العلم طلب ستر ذنب جهله الذى هو من جنود هى المعاصى
بنور العلم وتركه فى هذا الطلب كل من فى السماء والارض وما بينهما الا عقله وفهمه وادراكه لا
يقوم الا ببدنه وبدنه لا يقوم الا بالغذاء والغذاء لا يقوم الا بالارض والسماء والنجوم والهوى وغيرها
اذ العالم كله كالشخص الواحد يرتبط البعض منه بالبعض فالكل يستغفر وانما مثل نور العابد بنور النجوم
لانه لا يتعدى نفسه اذ لا يظهر نوره على خلاف القمر ليلة البدر ومثل نور العالم بنور
القمر يشعر بما اراد به لم يكن علمه لدنيا لان نور القمر مستفاد من نور الشمس فكان علمه لدنيا
كالانبياء والاولياء ففضله على العابد كفضل الشمس على القمر المستفاد نورها منها بلا توسط شيء
آخر من نوعها او جنسها وفيه انه قد اورد فى بعض الاخبار ما ينافى هذا وعلى وجه الجمع يمكن ان
يثبت اتحاد الاصطلاحين ان العلماء ورثة الانبياء يعنى ورثة من غذاء الروح لانهم اولادهم الروحانيون الذين ينتسبون اليهم من جهة ارواحهم المتغذية بالعلم المستفاد منهم عليهم السلام كما ان من كان
من نسلهم ورثتهم من غذاء الجسم لانهم اولادهم الجسمانيون الذين ينتسبون اليهم من جهة اجسادهم
المتغذية بالغذاء الجسمانى فحظوا فى كثير لان قليل العلم خير مما طلعت عليه الشمس قوله وبالاسناد الثانى عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق ابى جعفر محمد بن على بن الحسين بن
بابويه القمى عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطينى عن يونس بن عبد الرحمن عن
الحسن بن زياد العطار عن سعد بن طريف عن الاصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين على بن ابى طالب
تعلموا العلم فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة
وهو عند الله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام وسالك به طالبه سبيل الجنة وهو انيس فى
الوحشة وصاحب فى الوحدة وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله اقواما يجعلهم فى
الخير ائمة يقتدى بهم وتؤمّ اعمالهم وتقتبس آثارهم وترغب الملائكة فى خلتهم وتمسحهم باجنحتها
فى صلواتهم لان العلم حيوة القلوب ونور الابصار من العمى وقوة الابدان من الضعف ينزل به الله حامله
منازل الابرار ويمنحه مجالسة الاخيار فى الدنيا والآخرة بالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم يعرف الله
ويوحد وبالعلم توصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام والعلم امام العقل والعقل تابعه
يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء اقول هذا الحديث هو الحديث الثانى من الفصل
الاول وهو وان كان ضعيفا بالاصطلاح الحادث الا انه مؤيد بعمل الفريقين الموافق والمخالف
فانه بتقديم التوبيخ بقوله لم يزد وعنهم عليهم السلام فان تعلمه حسنة يكفر السيئة ومدارسته
تسبيح ثوابه ثواب التسبيح والبحث عنه جهاد ثوابه كالجهاد فى سبيل الله لان المطلوب من البحث

اظهار

اظهار الحق وترويج الشرع وتعليمه صدقة فكما ان المتصدق يخرج فضل ماله ويزداد
ماله كذلك العالم حال التعليم يخرج زكوة علمه فيزداد علمه بذلك لانه معالم الحلال والحرام
اى العلم علامة يعرف به الحلال والحرام وكما يحصل الثواب بفعل الحلال وترك الحرام فكذلك
يحصل بنصب معالمه واظهارها وسالك بطالبه الباء للتعدية اى يسلك طالبه سبيل الجنة
والانس بالضم ضد الوحشة والوحشة الهم والخلوة الخوف يعنى ان العلم يؤنس فى هذه الاحوال اما
حال الهم والخوف فلانهما ان كانا للآخرة فالعالم يعلم الترك مما ينبغى ان يزداد فيتحمل فى وجه التخلص
مما يخاف او يهم لاجله وان كانا لاجل امور الدنيا فالعالم يعلم ان اهوال الدنيا وشدائدها موجب لجزيل
الثواب فى الآخرة مع انها سوف تنقطع لا محالة واما فى حال الخلوة فلان العالم يتفكر فى فنون علمه
اصولا وفروعا ودلائل واحكاما ويتشغف بذلك ان كانت الخلوة فى الدنيا وان كانت فى القبر
فيصير علومه واعتقاداته اجساما مجتمعة ويصير انسا له فى قبره وصاحبا فى الوحدة قد علم كما يستوى والله
على الاعداء لانه يقطع حجتهم كما ان السلاح يدفع شوكتهم وزين الاخلاء الاخلاء والاخلاء جمع خليل
وهو جمع خل بالكسر والضم وهو الصديق والزين ضد الشين يرفع الله به اى بالعلم اقواما يجعلهم
بدلا من سابقة او بيانا فى الخير اى فيما هو صلاح العباد فى امر الدنيا والآخرة ائمة يقتدى بهم ضمن
لقوله ائمة تؤم ولحظ من معنى لحظ حظا حقيقا اعمالهم والجملة بيان لقوله يقتدى بهم وكذا ترك
العطف وقوله تقتبس آثارهم معطوف على الجملة البيانية واقتباس الآثار اخذها وترغب الملائكة
عطف على يقتدى فى خلتهم فى صداقتهم ومودتهم يمسحونهم باجنحتهم فى حال صلوتهم تبركا وزيادة
وتأييدا وتقوية لان العلم كانه يقلل الخوف بقرينة المذكور اى تعلموا العلم لان
العلم حيوة القلوب ونور الابصار جمع البصر والمراد بصر الباطن اى القلب من العمى اى الضلالة و
قوة الابدان من الضعف لانه يصير سببا للقوة الروحانية التى يظهر اثرها فى البدن لبعض العارفين
ويحيه بتعظيمه بالعلم القديم لقصد الحضر لان الطاعة والعبادة بارتكاب المأمورات واجتناب
المنهيات ولا يمكن ذلك الا بالعلم بها وبالعلم توصل الارحام فيه تحريض عظيم على صلة الرحم حيث ذكرها
بعد معرفة الله وقبل معرفة الحلال والحرام والعلم امام العقل الامام ما ائتم به من رئيس او
غيره والعقل تابعه يعمل بمقتضى حكمه يلهمه السعداء اى يبلغه توفيقا لهم لعمله لها وتلهمه وا
لتهمه ابلعه كذا فى القاموس ويحرمه الاشقياء يقال حرمه منعه والمحروم الممنوع اى الاشقياء يمنعون
انفسهم ويحتمل اسناد الفعلين اليه تعالى وح فلا يرد انا نرى بعض الاشقياء عالما مجتهدا وهو ناقض
ما ذكر قلت يحرمه الله النتيجة الحاصلة من العلم اعنى غايته المقصودة اولا وبالذات وهى السعادة
الاخروية والفوز بجنات النعيم قال الله تعالى فى حق السعداء يبدل الله سيئاتهم حسنات وفى
حق الاشقياء يبدلهم الله سيئاتهم حسنات قوله وفصل ورقيا بالاسناد عن محمد

بن يعقوب عن علي بن ابراهيم بن هاشم عليه عن الحسن بن ابي الحسن الفارسي عن عبد الرحمن بن زيد عن ابيه عن ابي
عبد الله ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله طلب العلم فريضة على كل مسلم الا ان الله يحب بغاة العلم **اقول**
هذا الفصل الثاني من الفصول الثمانية وفيه ستة احاديث الاول من تلك الاحاديث الواردة
في فضيلة العلم ما اشار اليه المصنف بقوله فصل وروينا بالاسناد الخ وهو من باب التفعيل
على البناء للمفعول والمراد بالاسناد الاسناد المتقدم والحسن بن ابي الحسن الفارسي ليس في كتب الرجال
والعمل بمعنى الحديث يجب عليه والفرض ان كان المراد منه الكفائي فظ وان كان المراد الفرض العيني
فينبغي تخصيص العلم بالواجبات من المعارف واحكام الفرائض وكان باجتهاد او تقليد والبغاة جمع
الباغي فيعلم اذا طلبه قال بعض الفضلاء في هذا الخبر مبالغة عظيمة من وجوه متعددة في محبة
الله لطلبة العلم حيث صدر الكلام بحرف التنبيه الذي ينبه المخاطب ويعظمه اذا كان مضمون
ما بعده مما يهتم بشانه ثم اكده بان ثم اورد الجملة لاسمية الدالة على التاكيد والدوام ويفيد
ان محبته المتجددة مستمرة كالمضمون العام والعلم الذي طلبه فريضة على كل مسلم هو العلم
الذي يتكمل به الانسان بحسب نشاته الاخروية ويحتاج اليه في معرفة نفسه ومعرفة رب ومعرفة
انبيائه ورسله وحججه وآياته واليوم الآخر ومعرفة العمل بما يرضاه ويقربه الى الله وبما يسخطه
ويبعده عنه عز وجل وتخصيص المسلم بالذكر لانه اصل مخاطب او لكون الذات اقرب من الامثال
والانقياد للاوامر والنواهي لكمال استعداده دون غيره ونسبة هذا العلم الى النفس الناطقة التي
هي الانسان في الحقيقة كنسبة الغذاء الضروري الى الانسان الحاذي الحسي الذي هو البدن العنصري
الانساني **قوله** وعن محمد بن يعقوب عن احمد بن محمد بن عيسى عن بن محبوب عن هشام بن سالم عن ابي حمزة عن ابي
اسحق السبيعي عن حذيفة قال سمعت امير المؤمنين ع يقول ايها الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به الا وان
طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه
وسيفي لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه فاطلبوه **اقول** الحديث الثاني من الفصل
الثاني من الاحاديث الواردة في باب فضيلة العلم ومسئلة وان اطلق عليه اسم المرسل بالاصطلاح المتاخر
لكن العمل بمضمونه متسلم الثبوت اتفاقا وهو وان كان كما يقول في الغرض سنده معلول لكن مضمونه
متنه مقبول ومعمول والشبع كما يبطن او جب عليكم من طلب المال لاجل الضرورات من
المآكل والملبس والمسكن الى غير ذلك ان المال مقسوم يحتمل ان يكون اشارة الى قوله تعالى نحن قسمنا
بينهم في الحيوة الدنيا مضمون لكم اشارة الى قوله سبحانه وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
قد قسمه عادل لا يجور في قسمته وضمنه ولا يخلف فيما ضمنه عند اهله هم علماء اهل البيت
الذين هم اوصياء النبي صلى الله عليه وآله وخلفاء الله في ارضه وحججه على خلقه ثم من اخذ منهم واستفاد
من محكمات كلامهم من غير تصرف فيه بتغيير او تبديل او تحريف عن موضعه صلوات الله عليهم اجمعين

تمام م

عن محمد بن يحيى م

الانسان م
الدين م

من اهله م

معيشتهم

وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه وامر العالي للوجوب وخصوصا امر الامير ع **قوله** وعنه عن محمد بن يعقوب
يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن ابي البختري عن ابي عبد الله ع قال ان العلماء ورثة
الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها
فقد اخذ بحظ وافر فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه فان فينا اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون
عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين **اقول** هذا هو الحديث الثالث من
الفصل الثاني من الاحاديث الواردة في هذا الباب وهو وان كان ضعيف السند بالاصطلاح المتاخر
باعتبار الكذاب ابي البختري على ما هو المشهور لكنه يجبر بعمل الاصحاب وبالموثقات الخارجية ثم وهب
بن وهب ان العلماء ورثة الانبياء يعني ورثة من هذا الروح وقد مضى شرحه بحظ واوكد لان قليل
العلم خير مما طلب عليه الثمن كما عرفت فانظروا علمكم هذا الخ كما يعطى العارف من لما ثبت
ان العلماء ورثة الانبياء فلا بد ان يكون ماخوذا عن الانبياء او عن اهل بيت النبوة الذين هم مستودع اسرارهم
وفيهم اصل شجرة علمهم دون غيرهم فان الغالين المتجاوزين عن الحق يحرفون الكلم عن مواضعه بحسب
اهوائهم والمبطلين يدعون لانفسهم ويلبسون الحق بالباطل لاغراضهم الفاسدة والجاهلين يؤولون
المتشابه على غير معناه والمقصود منه لزيغ قلوبهم وفساد عقيدتهم فيشتبه بسبب ذلك طريق
العلم على طالب العلم وفي اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله في كل خلف بعدلهم امته وسطهم لاستقامة في
طريق الحق من غير غلو ولا تقصير ولا زيغ ولا تحريف يعني امام المعصوم وخواص شيعته لامناء على اسراره
الحافظين لعلمه الظاهر والباطن الحاضر فان الامر لا يخلو منهم وهم الذين ينفون عن العلم تحريف الغالين وتلبيس
المبطلين وتاويل الجاهلين فخذوا علمكم عنهم دون غيرهم ليكونوا ورثة الانبياء والخلف بالتحريك في الخير والكسر
في الشر وقيل بالاول في الولد وبالثاني في النسل والثاني اشبه وهو من يجيء بعد من مضى فقوله ع
في كل خلف بدل من قوله فيما خبر ان لانه ينفون عنه اي عن علمكم تحريف الغالين التحريف التغيير والغالي
من غلا في الامر جاوز حده وانتحال المبطلين ادعاؤه لنفسه وهو لغيره وقد مر شرح هذا
مفصلا **قوله** وعنه عن الحسين بن محمد عن علي بن سعد عن ابي حمزة عن علي بن الحسين عليهما السلام قال لو يعلم
الناس ما في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج ان الله تبارك وتعالى اوحى الى داود
ان امقت عبيدي الى الجاهل المستخف بحوائج اهل العلم التارك لاقتدائهم وان احب عبيدي
الي التقي الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع للحلماء القابل عن الحكماء **اقول** هذا
الحديث هو الحديث الرابع من الفصل الثاني من الاحاديث الواردة في هذا الباب وهو وان
كان مقطوع الاسناد غير مقر لما عرفت وسعد غير مذكور وفي بعض النسخ بالياء بعد العين و
كانه الفاناني والسفك الاراقة وربما يخص بالدم والمهج جمع مهجة وهي دم القلب والخوض

بالياء وبالواو م

الدخول في الماء واللجج جمع لجة وهي معظم الماء وتصحيحه باللام المفتوحة والجاء المهملة المكسورة
والجيم بمعنى الغمرة بالباء الموحدة وجمع لاقول والمقت البغض والحليم العاقل من الحلم بمعنى العقل
والحكيم العالم بالعلوم الدينية النظرية والعملية العامل بعلمه وقابل التقوى بالجاهل لان التقوى
من آثار كمال العقل المقابل للجهل والمراد بطالب الثواب الجزيل العامل بما يوصله اليه وملازمة
العلماء وكثرة مجالستهم ومصاحبتهم ومتابعة العقلاء سلوك طريقتهم التابع للعلماء المتأسي والمقتدي
بهم والناقل عنهم والقول عن الحكماء الرواية عنهم ولو بواسطة او وسائط والمراد من الحكماء علماء
الشرع المتفقهون في الدين لانهم يغلبون الجهلة بالهداية الى علم الشريعة ويخرجونهم من ظلمات الجهل
الى نور الهداية قال بعض المحققين كان المراد من ملازمة الحكيم وتجنب المعاصي وما
ذكره بقوله الطالب الثواب الجزيل اي الكثير ولما كان هذا المعنى لا يحصل الا بمجالسة
العلماء والسؤال منهم وصفه بقوله اللازم للعلماء ثم وصفه بقوله التابع للعلماء بينهما
على ان مجرد الملازمة لا يكفي في ذلك بل لا بد من ان يكون تابعا لهم في اقوالهم وافعالهم وفي المقص عن العالم
بالحلم اشعار بان العالم ان لم يكن حليما لم يكن له مرتبة عند الناس ولم يكن له شرف لاقتدائهم
وتجمل ان يكون من الحلم بالضم بمعنى العقل ثم وصفه بقوله القابل عن الحكماء لان المتابعة لا تحصل
الا بقبول اقوالهم وافعالهم ومواعظهم قال المحشي الجزري وتحمل ان يكون بالقبول القابل للفقه
والتأثر اي اثر احوال الحكماء في احواله وتأثر هو من احوالهم فيكون احوال الحكماء بمنزلة الفاعل وهو بمنزلة
القابل وهو احتمال بعيد باعتبار المعنى المشترك قوله وعنه عن كثير بن عياش عن ابيه عن محمد بن يحيى عن احمد
بن يحيى ومحمد جميعا عن ابن ابي عمير عن سيف بن عميرة عن ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال عالم ينتفع بعلمه افضل
من سبعين الف عابد اقول هذا الحديث هو الحديث الخامس من الفصل الثاني من الاحاديث الواردة في
هذا الباب وهو مقبول على كل حال وقوله وعن محمد بن يحيى عطف على عن ابراهيم عن احمد بن محمد يحتمل ان عيسى
ولد خالد وهما ثقتان جميعا اي روى الوفي واحمد بن محمد جميعا عن ابي عمير ثقة وسيف بن عميرة وثقه
الشهيد الاول في شرح الارشاد عالم ينتفع بعلمه اما على البناء للفاعل او المفعول والثاني اقرب
افضل من سبعين الف عابد قيل السر في ذلك ان العالم ينظر في تخليص نفسه وغيره من تخطه
نفسه وهو داخل في النظام الكلي بخلاف العابد ولان العلم من حيث هو سبب للنجاة كما في معرفة الله
سبحانه وصفاته ومعرفة النبي والامام بخلاف العبادة ولان العلم فانها لا يصير سببا للنجاة
الا مع الاخلاص هذا وقد قيل لان صيرورة النفس العقلية والتحلي بالفضائل النفسية والتخلي
عن الاخلاق الردية والبعد عنها بالعلم اذ به يعرف حقا فعلا يدركها وبه تعرف الاوامر والنواهي
والشرائع والاحكام والحلال والحرام وهو اصل كل سعادة وخير ورفع كل شقاوة وشر

العبادات م

ولان العالم اصل للعبادة والعبادة حين النفس فيصير بها سببا لنجاة العالم ايضا كما ان الناس بعلم ولان العالم يصير سببا لمعرفة الله تعالى بخلاف العابد م

وهو غاية كل سعي وحركة ونهاية كل عمل وطاعة وبه يصير الحيوان البشري ملكا مقربا والجوهر الطالق
نورا عقليا والاعمى بصيرا مهديا هاديا والسفلي علويا والمسجون في سجن صامتا في عليين ونسبة
السبعين الف الى الواحد انما تكون متحققة لاجل ما في العبادة من رائحة العلم اذ معرفة الكيفية معتبرة
فيها والا فلا نسبة بين العلم ومجرد العمل بلا معرفة وهما متقاربان قوله وعنه عن الحسين بن محمد عن احمد بن
اسحق عن سعدان بن مسلم عن معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع رجل رأيته يتكلم بالحكمة
ذلك في الناس ويتأدب في قلوبهم وقلوب شيعتكم ولعل عابدا من شيعتكم ليست له هذه المنزلة
قلوب شيعتنا افضل من الف عابد اقول هذا الحديث هو السادس من الفصل الثاني من تلك الفصول من
احاديث الواردة في هذا الباب وهو آخر الاحاديث التي اختارها المص رحمه الله ايرادها هنا وطريق السند وان كان لا
يخلو من اضطراب لكنه معمول به اجماعا واحمد بن اسحق يحتمل الرازي كما يحتمل الاشعري وكلاهما ثقة ويحتمل اتحادهما
وسعدان بن مسلم ليس فيه جرح ولا تعديل بل ورد في حديث كما في الدلالة كعادته افضل من الف عابد لا منافاة بينه
وبين ما تقدم لان الاول مقدار ثواب العالم وهذا مقدار ثواب الراوي وبحسب ~~ثم ولعل هذا والله~~
~~التقوية اي يقوي بسبب الحديث في عقيدة قلوبهم ويؤدبهم بآداب العلماء وفي بعض النسخ بالمهملة من السيد~~
~~بمعنى التقوى ليس لنا فضل العالم على العابد والراوي على العالم لان الراوي لا يعتبر فيه ان يكون عالما~~
فربما حامل فقه ليس بفقيه وانما كان العالم افضل لانه وسيلة لحصول العلم واستفادة المعرفة بخلاف العابد
فانه لا يتعدى ثمرة ولو تعدى بالاقتداء صار وسيلة للعلم وثمرة غيره وفرقان ما بين الوسيلتين كما بين اصليهما
قوله فصل ومن اهم ما يجب على العلماء مراعاته تصحيح القصد واخلاص النية وتطهير القلب من دنس الاغراض
الدنيوية وتكميل النفس في قوتها العملية وتزكيتها بالتجنب الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية وقهر
القوى الشهوية والغضبية اقول الفصل الثالث من تلك الفصول الثمانية وفيه ستة احاديث وهو شروع
في بيان ما يجب مراعاته على العلماء من الحكماء بعد الفراغ من بيان فضيلة العلم لان الترتيب العقلي يقتضي ذلك
من دنس الاغراض الدنيوية قيل هذه الاغراض ان كانت بالقصد الاول فالعلم والعمل بمعزل عن القبول وقال المرتضى
قدس سره اذا عرض الرياء للعمل فهذا العمل من غير فرق لانه طرأ على اصل صحيح ونية خالصة والاخلاص الصفاء
وتخلص وليه يتخرج بغيره وقد خص في العرف بالتجرد فقد للتقرب عن شائبة الرياء والسمعة وغير ذلك و
هذا التجرد يسمى اخلاصا والنية هي الارادة فالنية الخالصة ارادة فعل خاص ملحوظ فيها شيء سوى وجه الله سبحانه
او رجاء او مرجوحا فعلى هذا لو قصد به حصول الثواب والتخلص من العقاب لم تكن النية خالصة
على ما نقله الشهيد في قواعده من ان مذهب اكثر المحققين ومن اراد تفصيل المقام فليراجع علم الكلام
قال بعض العارفين من المحصلين يجب تطهير القلب من دنس الاغراض الدنيوية كالرياسة

هذا كلام
هو تصفية الشيء وتخليصه
وعدم امتزاجه بغيره م

٢ وفي بعض النسخ والظاهر انه والشد التقوية اي
يقوي بسبب الحديث عقيدة قلوبهم ويزداد
بذلك ايمانهم وفي بعض النسخ بالمهملة من السيد
بمعنى التقوى م

اي بمنزلة الرواية م

والتقوى وحب الجاه لان تدنس مرآة النفس بهذه الادناس مانع من انعكاس الانوار من العالم
القدسي عليها فلا يحصل ما هو مقصودها من الطلب ولانه من تعريف المحل في محل جنبه ولا
شك ان محله القلب وقيل لان العلم عبادة القلب وصلوته وكما لا تصح الصلوة التي هي وظيفة
الجوارح الا بتطهير الظاهر من الاحداث كذلك لا يصح عبادة القلب وصلوته الا بعد تطهيره من تلك
الادناس وتكميل النفس في قوتها العلمية قيل المراد هنا المرتبة الاولى من مراتبها الاربع الاولى الاربعة و
هي تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع وتزكيتها باجتناب الرذائل كالعداوة والحقد والبخل وغير ذلك
واعتقاده على قوله واقتناء الفضائل اي اتخاذها واكتسابها لان المراد بالفضائل اضداد الرذائل
وحصول الشيء في محل يقتضي خلو المحل عن ضد ذلك الشيء الخلقة الخلق بالضم وبضمتين ايضا السجية و
الطبيعة وهي صفة للفضائل وفيه اشعار بان تلك الفضائل لا بد من ان تصير كالامور الطبيعية
باذ تصير ملكة لا تزيلها مما هو سريع الزوال لا تعتد به وثابتة في النفس وقهر القوتين الشهوية
والغضبية قد بين العارفون القوة الشهوية بالخنزير ومن شانها افعال البهائم من الشره والشبق والحرص
واشالها والقوة الغضبية بالكلب ومن شانها افعال السباع من العداوة والبغض والهجوم على الناس بالضرب
والشتم ونحوها ولا بد لطالب العلم من كسرهما بين القوتين لانهما بدعوانهما تميلان الى مقتضاهما فيمنعانه
من التوجه الى العالم القدسي والاستنارة بانواره قوله وقد روينا بالطريق السابق وغيره عن
محمد بن يعقوب ره عن علي بن ابراهيم رفعه الى ابي عبد الله ع وعن محمد بن يعقوب قال حدثني
محمد بن محمود ابو عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن احمد القمي القزويني عن احمد
بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب البصري عن ابي عبد الله ع قال طلبة العلم ثلاثة فاعرفهم
باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف يطلبه للاستطالة والختل وصنف يطلبه
للفقه والعقل فصاحب الجهل والمراء مؤذ ممار متعرض للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم و
صفة الحلم قد تسربل بالخشوع وتخلى من الورع فدق الله هذا خيشومه وقطع منه حيزومه و
صاحب الاستطالة والختل ذو خبث وملق يستطيل على مثله من اشباهه ويتواضع للاغنياء من
دونه فهو لحلوائهم هاضم ولدينه حاطم فاعمى الله على هذا خبره وقطع من آثار العلماء اثره
وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة وحزن وسهر قد تحنك في برنسه وقام الليل في حندسه
يعمل ويخشى وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شانه عارفا باهل زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه
فشد الله من هذا اركانه واعطاه يوم القيمة امانه اقول هذا الحديث هو الحديث الاول من
الفصل الثالث من الاحاديث التي ذكرها المص في تحقيق ما يجب من افادته واعتباره على العلماء

النفس

من تصحيح

من تصحيح النية والنية الصادقة والخلاص من الشوائب الدنيوية والاغراض الدنيوية والرياء وحب الجاه
ونحو ذلك فانها امراض قاتلة للعلم والعمل معدية لمن تهاون له تنقلب بالاحتجاب وعقارب و
نيران تلهب وظلمات فوق بعض اذا اخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وهو
متلقى بالقبول وان كان بعض رجال سنده غير مذكور في كتب الرجال وبعضهم مجهول الحال صنف
يطلبه للجهل والمراء قيل المراد بالجهل الامر وهو لا يتحقق ولا يستقيم الذي لا ينفك عنهما الجهال و
منه قوله تعالى حكاية عن نبيه اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين بعد قولهم اتتخذنا هزوا او المراد
المجادلة وهو كما ترى وصنف يطلبه للاستطالة اي التفاخر والختل اي الخدع وصنف يطلبه للفقه
المراد به البصيرة في امر الدين والفقه اكثر ما يأتي في الحديث بهذا المعنى والفقيه هو صاحب هذه البصيرة
ثم هذه البصيرة اما موهبية وهي التي دعى بها النبي صلى الله عليه وآله لامير المؤمنين ع حين ارسله الى اليمن بقوله اللهم
فقهه في الدين واكتسابية وهي التي اشار اليها امير المؤمنين ع حيث قال لولد الحسن يا بني تفقه في الدين
وفقهه يا بني في الدين
وفي كلام بعض الاعلام ان اسم الفقه في العصر الاول انما كان يطلق على علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس
ومفسدات الاعمال وقوة الاحاطة بحقارة الدنيا وسرعة التطلع الى امور الآخرة واستيلاء الخوف على
القلب فان قلت هذا يجوز ان يراد من الفقه المعنى اللغوي او الاصطلاحي لا سيما في اصول قلت ان احتمل المناسب
ما ذكرت واحتمل الكلام خلافه فيفسد جدا وخصوصا الاصطلاحي فانه معنى مستحدث والعقل يطلق
بالاشتراك على معان اولها النفس الناطقة وهي المدركة وثانيها الخلق الاول عند اهل البيت عليهم السلام وثالثها
الوصف الذي يتفاوت به الانسان سائر البهائم ورابعها العلم المقابل للجهل وخامسها المرتبة الحاصلة
للنفس الناطقة بحيث يعلم العواقب ويقطع الشهوات الداعية الى اللذات الدنيوية الدنية وسادسها
العلوم التي تخرج الى الوجود في حال الطفولية المميزة لحلول الجائزات واستحالة الممتنعات في مجاري العادات
والسابع الخامس مؤذ من الايذاء ممار من المماراة وهي المجادلة متعرض للمقال في اندية الرجال النادي
والمنتدى مجلس القوم نهارا والجمع اندية كذا في القاموس بتذاكر العلم متعلق بالمقال وصفة الحلم عطف
على تذاكر العلم قد تسربل بالخشوع التسربل بالكسر القميص او الدرع او كلما يلبس والخشوع التذلل والخوف
والخضوع وهو يكون بالجوارح وبالقلب والجملة في محل النصب على الحال من فاعل متعرض اي
متعرض للمقال حال كونه لابسا للخشوع والمراد انه يرى نفسه انه صاحب هذه الحالة ولا يخفى ما
في الكلام من الاستعارة المكنية والتخييلية والبقية ظاهر وتخلى من الورع اي والحال انه خال من الورع
في نفس الامر فتخلى منه وعنه تركه في شرح الاربعين حديثا للورع عندهم درجات اربع الاولى
ورع التائبين وهو ما به يخرج الانسان عن الفسق الثانية ورع الصالحين وهو التوقي من
الشبهات فان من يتقي حول الحمى اوشك ان يدخل الثالثة ورع المتقين وهو ترك الحلال الذي يخوف

الجاه

وتفقه يا بني في الدين

النفوس

الورع

ان يخرج الى الحرام كما قال صلى الله عليه وآله لا يكون الرجل من المتقين حتى يدع ما لا بأس به مخافة ما به بأس
ومثل الورع عن المحذور باخوال الناس مخافة ان يخرج الى الغيبة الرابعة ورع الصديقين وهو
الاعراض عما سوى الله خوفا من صرف ساعة من العمر فيما يفيد زيادة القرب عند الله وان كان معلوما
انه لا يخرج الى حرام البتة وبعض الفضلاء بعد نقل هذه المراتب الاربعة صحتها قال ثم الظاهر ان هذه
الصنف يدعي ان له جميع هذه المراتب وليس بالبعيد كما لا يخفى وقوله وفقه من هذه خشيته
فواقعتي الانف اي يسقطه على وجهه بحيث يصير خيشومه مدقوقا وهو كناية عن جعله ذليلا صغيرا
وهو اما دعاء عليه او اخبار بانه سيفعل الله تعالى به والتعبير بالماضي للجزم بوقوعه فكانه متحقق
كذى ما سبق من نظائره وقطع منه حيزومه الحيزوم بفتح الحاء المهملة ما انكشف الحلقوم من
جانب الصدر وحاصله ما استدار بالصدر والظهر والبطن والمراد اهلاكه واستيصاله وفي
بعض النسخ بالجيم ثم الباء بنقطة ثم الراء المهملة ثم الواو ثم الثاء بنقطتين وصاحب الاستطالة
والختل فوجئت والجئت بالكسر مصدر بمعنى الخديعة وبالفتح الخداع وهو الذي يسعى بين الناس
بالفساد يقال رجل خب وامرأة خبة وملق الملق محركة الود واللطف وان يعطي بالسان ما
ليس في قلبه يستطيل على مثله مراتبه ويتواضع للاغنياء من دونه اي يتواضع للاغنياء الذين
هم دونه ولم يكونوا من امثاله في المرتبة وفيه اشارة الى ان لا استطالة بالنسبة الى الامثال والتوا
ضع والخضوع بالنسبة الى الاداني والاراذل في غاية الشناعة ونهاية الدناءة فهم حلواء هم هاضم
ولدينهم حاطم يعني ما كل من مطعوماتهم ويعطيهم من دينه فوق ما يأخذ من مالهم فلا جرم يحطم دينه
ويهدم حينه ويهدم ايمانه ويفنيه والحطم الكسر او انه يحل لهم بفتواه ما يشتهون ويحطم دينه
بما يظهر من فتاويه ثم دعا عليه السلام بالاستيصال بحيث لم يبق له خبر ولا اثر عمى عليه الخبر حتى تجوز من
عمي الخبر وقيل الخبر بالضم العلم وادخال الفاء على الفقرة وانما دعا على الصنفين للعهود وضررهما على
العلماء المحققين اكثر من الكفار المتمردين وقد يقال ان الحلواء كعنب ما يؤخذ من مرسوة
وغيرها وهاضم من هضم الدواء الطعام يهضمه هضما اي غلبه وفيه اشعار بان هذا العالم
كالدواء لاجل هضم حلوائهم حيث يهون ذلك في نظرهم ولدينهم حاطم وفيه دلالة على ان هذا
العالم يضيع دينهم اما لحملهم على الحرام وهو اعطاء الرشوة واخذها او لانه يصير سببا لاستهانتهم
باهل العلم والاستهانة باهل العلم تضيع للدين دوكاء بتاء اي سوحال وانكا وقلب لكنه حتى فيه
امر الآخرة وخشية الله عز وجل وما يرى من مقالات الزمان وشدة الدوران وجفاء الاوان
ونفاق الخلان ورفع المهملة والاراذل وبثانة حال الافاضل والاماثل والتحك ادارة
العمامة تحت الحنك والبرنس قلنسوة طويلة كانت الناس يلبسونها في صدر الاسلام وهو من البرس

بكسر الباء

بكسر الباء وهو القطن والمونز زائدة وقام الليل في حندسه بكسر الحاء المهملة وسكون النون وفتح الدال
المهملة الليل الشديد الظلمة قال بعض المحققين ان الخوف والخشية وان كانا في اللغة بمعنى واحد الا
ان بين خوف الله وخشيته في عرف ارباب القلوب فرقا وقد مر بيانه يعمل ويخشى بخلاف الصنف
الاخير حيث لا يعملون وتأمنون وجلا داعيا مشفقا حال عن فاعل يعمل اي يعمل حال كونه وجلا فزعا
مضطربا خائفا من عذاب يوم القيامة متضرعا الى الله في طلب المغفرة حذرا من سوء العاقبة داعيا للتوفيق
في الدنيا والنجاة في العقبى لما شاهد من كمال رفقه وعموم رحمته كما قال الله تعالى ولا تقنطوا من رحمة
مشفقا خائفا من عدم استجابته واما كونه حالا من فاعل يخشى فاباه بعض الاحوال الآتية مقبلا على
شأنه متوجها على نفسه واصلاحها وتهذيب باطنه معرضا عن القول في احوال غيره بخلاف
الآخرين المقبلين على الناس وقد اهملا انفسهما فاصلاح قولهما وقد تلطخت بالرذائل والآثام
واعتلت بالامراض المهلكة والاسقام عارفا باهل زمانه اي بصفاتهم واحوال نفوسهم واغراض
بواطنهم لما شاهد من اقوالهم وافعالهم وفي الحديث اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله مستوحشا من
اوثق اخوانه لان من انس بالله استوحش من الناس ولعرفانه بحاله ولما علم من صفات الخلق من
ان المؤمن من كل وجه عزيز فيختار الوحشة منهم ولان مخالطتهم تميت القلب وتحصل للنفس
بسببها ملكات مهلكات وخصلات ردية مؤدية الى الخسران المبين ولذلك ورد في بعض
الروايات فر من الناس فرارك من الاسد فسد الله من هذا اركانه دعا له بالتثبت على العلم
واليقين واحكام اركان الايمان والدين واعطاه الاجر والامان يوم يقوم الناس لرب العالمين اي
يؤيده بالثبات سدات الربانية ويقوي جوارحه واعضاءه الظاهرة والباطنة على فعل
الخير والاحتراز من الشر هذا في الدنيا واعطاه يوم القيامة امانه من الفزع الاكبر والعذاب الاليم
اللهم اجعل خاتمتنا الخاتمة بحق محمد خاتم انبيائك واهل بيته الطاهرين قوله عنه عن محمد بن يحيى
عن احمد بن عيسى وعن علي بن ابراهيم عن ابيه جميعا عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن
سليم بن قيس قال سمعت امير المؤمنين عليه السلام يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله منهومان لا يشبعان
طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر من الدنيا على ما احل الله له سلم ومن تناول منها من غير حلها هلك
الا ان يتوب او يراجع ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجا ومن اراد به الدنيا فهي حظه اقول
هذا الحديث هو الحديث الثاني من الفصل الثاني من الاحاديث الواردة في هذا الباب المتعلقة
المتعلقة في تحقيق بيان ما يجب على العلماء مراعاته وهو وان كان مضطرب السند بسبب ابان
الا انه من المسلمات وان له من الخارج مؤيدات وعلى كل حال هو مقبول بالاصطلاحين والنهمة الفتح
افراط الشهوة وبلوغ الهمة في الشيء وقد تفسر في الطعام بان لا تمتلئ عين الآكل منه وليس في حديث

كذا نقل من خط ابي موسى ... من ازاء الرؤس

دلالة على ان الحرص في تحصيل العلم والاكثار منه مذموم وان المراد به غير علم الآخرة كما ظن بل المراد من صدره ان
من خاصية الدنيا والعلم ان من ذاق طعمهما لم يشبع منهما بل يحرص عليهما ثم بين المذموم من ذلك والممدوح
منه فذكر ان من اقتصر على الحلال من الدنيا فهو ناج اكثر منه او اقل ومن تناولها من غير حلها فهو هالك
اكثر او اقل وكذلك من اخذ العلم من اهله وعمل به فهو ناج منه او اقل ومن اراد به الدنيا فليس له في الآخرة
من نصيب اكثر منه او اقل فليس حظه منه سوى الدنيا وكذلك من اخذ العلم من اهله وعمل به فهو ناج اكثر
طالب دنيا لان طلب الدنيا لاجل كونها دنيا وعدم الاقتصار على قدر الضرورة لا يكون الا لمحبتها وبلذاتها
فكلما حصل منها شيء ازداد في محبتها ومودتها ولا تنقطع سلسلة الاكتساب والتحصيل الا بالموت لانها
اكثر من ان تحصى والمحبة حاصلة وكلما وجدت العلة التامة طلبت معلولها وهكذا طالب العلم
لان حدود العلوم ومراتبها اعدى من ان يقبلها مطايا العقول السليمة وتذيل كبار رواحل
الاذهان المستقيمة وسلاسل المعارف اطول من ان تقطعها اكثار الخوض فمن اقتصر من الدنيا
على قدر ما احل الله من رزقه الحلال المقسوم سلم من تعب الدنيا ونصب الآخرة لان ذلك القدر يأتيه
باذن الله من غير تجشم اكتساب فيفرغ فاضل اوقاته في تحصيل فضائل الآخرة لان ذلك القدر
يأتيه وقد قيل ان ما احل الله نعم عبارة عن طريق احل الله تحصيلها به وكانه لرعاية المقابلة لقوله ومن
تناولها اخذ الدنيا من غير حلها هلك الا ان يتوب ان كان من حقوق الله سبحانه او يراجع له ان كان من حقوق
الناس ويحتمل الترديد من الراوي فيحمل التوبة على معناها اللغوي سواء كان في حقوق الله او في حقوق
الناس ومن اخذ العلم من اهله المراد بهم اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ويحتمل الاعم على ما هو الظاهر
وعمل به لان العلم يدفع العمل لا مزية له نجا ومن اراد به الدنيا فهي حظه كما قال سبحانه من كان يريد
حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الآخرة الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب
عنه عن الحسين بن محمد بن عامر عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن احمد بن عائذ عن ابي خديجة عن ابي عبد الله ع
قال من اراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له في الآخرة نصيب ومن اراد به خير الآخرة اعطاه الله خير الدنيا
والآخرة هذا الحديث هو الحديث الثالث من الفصل الثالث من الاحاديث الواردة في هذا الباب
اورده المص تذكرة شاهدا على تحقيق ما ادعاه من وجوب ما يجب على العلماء من تصفية الاعمال من
الشوائب الردية وخصوصا العلم الذي يبتغى به تحصيل بعضه وقال الله تعالى وما اوتيتم من العلم الا
قليلا اسئل الله لنا ولكم سلامة الايمان والاعمال من الخاتمة وهو وان كان مضطرب الطريق وا
لسند باعتبار مضطرب الحديث والمذهب كما يقال في حق معلى بن محمد الا انه لا معارض للعمل به
ومن اراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له في الآخرة نصيب لان الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما
نوى ومن اراد به خير الآخرة اعطاه الله خير الدنيا والآخرة بجزيل كرمه وعظيم احسانه ويفهم من هذه

اهل الذكر الرواية في تفسير قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر

الرواية

الرواية وسابقتها ان قصد الثواب في العمل لا يخرجه عن الاخلاص والمرجو من الله التوبة لمن تاب ورجع
عن جهله وضلاله بقوله ومغفرة منه ورحمة فان قلت فهل من توبة لمن سطر المساطر وكتب الاسا طير
رباه وسمعه وغزا وعجا واصابة المصابح الى الضاح ومرفوجوهره وقته في تحصيل الخيالات الرقية
لجلب بعض المطالب الدنيوية ونفق تلك الاساطير الظلمانية السوادية اذ لا بد من غسلها بالماء لئلا يبقى على
وصلا بهم عارها وصارها قلت يحولها ماء ويثبت قال الله تعالى فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات
وما يضر الدر من شاء في المسائل الاخر قوله عنه عن علي بن ابراهيم عن القاسم بن محمد الاصبهاني عن المنقري
عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله ع قال اذا رأيتم العالم محبا لدنياه فاتهموه على دينكم فان كل
محب لشيء يحوط ما احب وقال اوحى الله الى دانيال لا تجعل بيني وبينك عالما مفتونا في الدنيا فيصدك
عن طريق محبتي فان اولئك قطاع طريق عبادي المريدين ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة
مناجاتي من قلوبهم قوله هذا الحديث هو الحديث الرابع من الفصل الثالث من الاحاديث الواردة
في هذا الباب وهو مقبول عند الاصحاب على كمال ما عرفت مرارا فاتهموه على دينكم اي تضعيف دينكم
اي اعتقاده متهما في قوله وفعله موالا دينكم وحفظا له فانه ليس على حقيقة في علمه فقال اتهمت
فلانا بكذا اي توهمته وذلك لان حب الدنيا والدين لا يجتمعان في قلب واحد والحوط والحياط
الحفظ والصيانة والتوقف على مصالح الشيء والذب عنه وحاصله يرعى ويحفظ ما احب فيوشك ان
يقسم بباطل لحفظ دنياه ورعايتها فلا تسلوا منه ولا تأمنوه في امر دينكم لا تجعل بيني وبينك عالما
اي لا تجعله وسيلة الي التقرب التي بالاستفادة منه والاسترشاد اي لا تسأل منه لان العالم الرباني
واسطة بينك وبينه بوصلك اليه مفتونا مثله فيصدك فيمنعك لما قلنا من عدم اجتماع الحبين
فان اولئك قطاع طريق عبادي المريدين لان من قدم حظوظ يريدها وصد الله الحق بعد
ورضاه والتقرب اليه بما يرضاه اذا رأى مثل هذا العالم قد قطع طريقه وصده عن سلوك
ذلك الطريق قال بعض العارفين اللذة العقلية اتم واعظم من اللذة الحسية بالاتيان والترقي
الى ساحة قربه مع الاعمال الحسنة الجيدة والاخلاق المجيدة ولذة مناجاته السعيدة من افضل
الكمالات واعظم اللذات ولما كان مطمح نظر هذا العالم هو الدنيا وكان اعظم لذة الدنيا هو
لذة المناجاة كما سبق قال ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتي من قلوبهم معاملة
له بنقيض مطلوبه ظاهرا وان لم يكن عرضه من الدنيا هذه اللذات والمناجاة المنزوع حلاوتها من
قلبه بشمل ما يكون منها باللسان على نحو الخطاب والدعاء وما يكون بالعقل من الالهامات
والمكالمات الروحانية التي كان قابلا لها في اوائل فطرته قبل فساد قريحته قوله عنه
عن محمد بن يعقوب اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عن محمد بن

طير

العلية

ابي جعفر ع

النون وضع مقالة حق المنقري عن كان
يعتد بخيله على الشيء بنفسه لا لانه
يكون عند العالم

قال من طلب العلم ليباهي به العلماء او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه الناس اليه فليتبوأ مقعده
من النار ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها اقول هذا الحديث هو الحديث الخامس من الفصل الثالث
من الاحاديث الواردة في هذا الباب اورده تذكرة شاهدا على مدعاه وبيان مراده وهو وان
كان مقطوع الاسناد لكن لاصحاب علمنا بمضمونه اتفاقا كما عرفت سابقا وفي بعض النسخ
حريز بن عبد الله بدل ربعي بن عبد الله وكلاهما ثقة والمباهاة المفاخرة والمماراة المجادلة
وتبوأ من كذا وقبل تبوأ المكان وتبوأ قام وفي الصحاح تبوأت منزلا اي نزلته وبوأت
رجلا منزلا هيأته ومكنته فيه ومقعده نصب على المفعول به له اي لمنزله والمعنى ان من
طلب العلم لغرض من الاغراض النفسانية التي تكون غالبا على احد هذه الامور فهو من اهل
النار وتنبيه على خطر امر الرياسة وعظم آفتها بانها لا تصلح الا لاهلها وهم الكاملون
في فن العلم والعمل من الانبياء والاوصياء ومن يحذو حذوهم من المتقين القدسية المنزهة
من الميل الى الدنيا وما فيها روى الصدوق في كتاب معاني الاخبار باسناده عن عبد الله بن
صالح الهروي قال سمعت ابا الحسن الرضا ع يقول رحم الله امرأ احيا امرنا فقلت له وكيف
يحيي امركم قال يتعلم علومنا ويعلمها الناس فان الناس لو علموا محاسن كلامنا لاتبعونا قال قلت له
يا ابن رسول الله فقد روي لنا عن ابي عبد الله ع انه قال من تعلم علما ليماري به السفهاء او يباهي به
العلماء او ليقبل بوجوه الناس اليه فهو في النار فقال ع صدق جدي اقتدى من السفهاء
فقلت لا يا ابن رسول الله فقال هم قضاة مخالفينا وتدري من العلماء فقلت لا يا ابن رسول الله
قال هم علماء آل محمد عليهم السلام الذين فرض الله طاعتهم واوجب مودتهم ثم قال وتدري ما
معنى قوله او ليقبل بوجوه الناس اليه قلت لا قال يعني بذلك والله ادعاء الامامة بغير حقها
ومن فعل ذلك فهو في النار وباسناده عن حمزة بن حمران قال سمعت ابا عبد الله ع يقول من
استأكل بعلمه افتقر قلت له جعلت فداك ان في شيعتك ومواليك قوما يتحملون علومكم
ويثبتونها في شيعتكم ولا يعدمون على ذلك منهم البر والصلة والاكرام فقال ع ليس اولئك
المستأكلين انما المستأكل بعلمه الذي يفتي بغير علم ولا هدى من الله عز وجل يبطل الحقوق طمعا
في حطام الدنيا ولما كان اطراف وجوه الناس الى العالم عارة عن رياسته وهذه لا يستحقها
الا من عصمه الله من غاشية الشيطان قال ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها وفي بعض الروايات
هلاك المرء سماع حقه فان النعال عقبه قوله المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق
محمد بن علي بن بابويه ره عن علي بن احمد بن موسى الدقاق رضي الله عنه قال حدثنا محمد بن جعفر الكوفي

اي يتخذ منزلا

يحيي

العلماء

فصل في ترغيب الناس في العلم

لا يدري

لا يدري قال حدثنا محمد بن اسمعيل البرمكي قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنا اسمعيل بن الفضل
عن ثابت بن دينار الثمالي عن سيد العابدين علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم السلام قال يا بني
شك بالعلم التعظيم له والتوقير لمجلسه وحسن الاستماع اليه والاقبال عليه وان لا ترفع عليه صوتك
ولا تجيب احدا يسأله عن شيء حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احدا ولا تغتابن عنده احدا و
ان تدفع عنه اذا ذكر عندك بسوء وان تنشر عيوبه وتظهر مناقبه ولا تجالس له عدوا ولا
تعادي له وليا فاذا فعلت ذلك شهد لك ملائكة الله بانك قصدته وتعلمت علمه لله جل اسمه
لا للناس وحق رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله انما جعلك فيما آتاك من العلم وفتح لك من خزائنه فان
احسنت في تعليم الناس ولم تخرق بهم ولم تضجر عليهم زادك الله من فضله وان انت منعت الناس علمك
او خرقت بهم عند طلبهم منك كان حقا على الله عز وجل ان يسلبك العلم وبهاءه ويسقط من القلوب
محلك اقول هذا الفصل هو الفصل الرابع من الفصول الثمانية وفيه حديثان وهذا الحديث هو
الحديث الاول منهما وهو من الاحاديث الواردة في هذا الباب وهو مما يجب على العلماء مراعاته واعتباره و
هو مقبول مطلقا لما عرفت مع ان السند فيه القابل للجبر والتنبيه وفيه المشترك بين الثقة
وغيره مثل محمد بن جعفر الكوفي ومثل عبد الله بن احمد وفيه من ليس بمذكور بالتوثيق مثل علي بن احمد حق
سابيك اي صاحبك ومالك امرك بالعلم وهو معلمك من حسنت الرعية اي امرتها وهيئتها التعظيم
في الحضور والغيبة والتوقير لمجلسه لا تقرب منه كثيرا وتجلس بين يديه مجلوس العبد الذليل بين يدي
مولاه والاقبال اليه لا تلتفت الى غيره حال كلامه لك وان لا ترفع عليه صوتك وان عاتبك وكانت
المغيب باعتقادك ولا تجيب احدا فتكون قد خالفت تعظيمه ولا تحدث فتكون قد خالفت توقيره ولا
تغتب من الغيبة عنده احدا فتبعده على سماع الحرام فيزول وقوعه من قلبك عندك بسوء متعلق بذكر
ليبقى وقوعه عندك وان تنشر عيوبه ولا تظهر مناقبه عند الناس لما ذكر وتظهر مناقبه للناس ليوقروه كما توقره
ولا تجالس له متعلق بقوله عدوا لكون لك عنده محل ومنزلة ولا تعادي له متعلق بقوله وليا لما ذكر فاذا
فعلت ذلك المذكور وتعلمت علمه لله مخلصا لا للناس وصرف وجوههم اليك وحق رعيتك بالعلم اي
تلامذتك فيما لهم اي معدلا بهم وفتح لك من خزائنه فاحسن اليهم بترويج معارفه واحكامه والاخرق هو
اي لم يدهشهم من تخويف ونحوه من الخرق بالتحريك الدهش من خوف او حياء والباء للتعدية ولم تضجر عليهم
في اللغة ضجر منهم وبه كفرح وتضجر وتبرم وقلق واضطرب من الغم وتعديته بعلى للتضمين معنى
الغضب زادك الله من فضله الذي اتاك سعت الناس علمك ولم تعلمهم او علمتهم ولكن خرقت بهم عند
طلبهم منك وبدا رسك اياهم ان يسلبك يسلب عنك العلم الذي اتاك فنسي ما علمته او يمنعك
فيضان العلم بعده وبهاء اي حسنه الذي بسببه كان لك محل في القلوب واذا ذهب بهاؤه سقط

حق مو

تغتاب

اذا كنت بايدي فعلا تفسره
فضم تاء تذكر ثم معروف
وان تكن تاء او نونا تفسره
نحو التاء او غير تخالفه

من القلب محلك وبالاسناد عن المفيد عن احمد بن محمد بن سليمن الرازي قال حدثنا محمد بن علي بن الحسين
السعدابادي ابو الحسن القمي قال حدثنا احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه عن علي بن جعفر العقيري
عن رجل عن ابي عبد الله ع قال كان امير المؤمنين ع يقول ان من حق العالم ان لا تكثر عليه السؤال
ولا تاخذ بثوبه واذا دخلت عليه وعنده قوم فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية دونهم واجلس بين يديه
ولا تجلس خلفه ولا تغمز بعينك ولا تشر بيدك ولا تكثر من القول قال فلان وقال فلان
خلافا لقوله ولا تضجر بطول صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها حتى يسقط عليك منها شيء
والعالم اعظم اجرا من القائم الغازي في سبيل الله واذا مات العالم ثلم في الدين ثلمة لا يسدها
شيء الى يوم القيمة هذا الحديث هو الحديث الثاني من الفصل الرابع وهو من الاحاديث الواردة
في هذا الباب وهو مقبول مع انه كما ترى مرسل المعروف ولا تكثر عليه السؤال لان كثرة السؤال
ربما تؤدي الى ضجره عليك المؤجب لسلب العلم وبهاءه عنه فتكون اثما بالعلة على ذلك ولا تاخذ
بثوبه وقت السؤال كما يفعله اهل الحاجة عند السؤال والمراد انك لا تقرب منه بحيث تقدر على
اخذ ثوبه بل ينبغي ان يكون بينك وبينه كما في قوس قال المحشي الجديد يحتمل ان يراد انه لا تاخذ بجودة
ثوبه ورداءته اي لا تنظر الى حاله وحالته الدنيوية بل ينبغي ان يكون المنظور علومه وكمالاته انتهى
وهو كما ترى والاظهر الاول بقرينة النهي عن كثرة السؤال وعلى معنى الحديث فيه ثم يحتمل ان يكون
الرؤية المقام بان يقول حمل الامر على انه لا تاخذ بظاهر ثوبه ورداءه لتسهل سلوكي الغناء والقصر
كما لا يخفى فسلم عليهم جميعا اي افش السلام وقل السلام عليكم كما ورد في الحديث وخصه بالتحية لانه
اللائق بذلك دونهم واجلس بين يديه لعل المراد جلوسه بحيث لا يحوجه الى الالتفات بين الخطاب والخلف
ما يقابله وكان هذا مراد من قال المراد به ما سوى القدام ولا ينبغي ان يجلس الى احد جانبيه و
الغمز بالعين الاشارة فيها وحذف المفعول لعله للتعميم اي سواء غمز بها اليه او الى غيره في حضوره
لان ذلك ينافي التعظيم والحرمة خلافا لقوله لانه ربما يكون هو المعيب دون غيره فاسئل عن دليل
قوله واجتهد في فهمه ولا تضجر بطول صحبته واشتغاله بفنون متفرقة بتخيل ان ذلك لا ينفعك مثل
النخلة تنتظرها فلعله تجتني لك منه شيء ينفعك والعالم اعظم اجرا لتعدي نفعه بالنسبة الى القائم
القائم الغازي ثلمة لا يسدها شيء الى يوم القيمة الثلمة الخلل في الحائط ونحوه شبه الاسلام بمدينة
والعلماء بمنزلة الحصن وكل واحد منهم بمنزلة ما يسد خلل حصنها في الحديث عن ابي عبد الله ع
قال اذا كان يوم القيمة جمع الله مداد العلماء وفيه حجج مداد العلماء على دماء الشهداء والتر
في حجاب مداد العلماء على دماء الشهداء ان لا قوام وسيلة لحفظ الاديان عن الكفر والضلال الموجبين
للخلود في النار والحرمان الدائم من النعيم مع الاستمرار والثاني وسيلة لحفظ الابدان والاموال عن

الصائم دم في الاسلام

والاحرام والشبهة بادنال الناس

ثم انه لا يبعد ان يراد من العالم الامام بقرينة قوله

الناس في صعيد واحد ووضعت الموازين فيوزن دماء الشهداء

القتل

القتل والتهب في هذه الدار كذي قبل الاعتقاد العاد وفيه نظر وقال بعض آخر في توجيه فضيلة
مداد العلماء على دماء الشهداء ان المط من الجهاد هو اجلاء عياهب الظلمات وكشف جلابيب العمى وهذه
الفائدة تترتب على الوجه الاكمل لا تتم في مداد العلماء لانه الى الناس ولا كذلك دماء الشهداء لانه ساعة
قوله فصل ويجب على العالم العمل كما يجب على غيره لكنه في حق العالم آكد ومن لم جعل الله تعم
ثواب الطاعات من نساء النبي صلى الله عليه وآله وعقاب المعاصيات منهن ضعف ما لغيرهن ويجعل الاخطا
واقرا من الطاعات والقربات فانها تفيد النفس ملكة واستعدادا تاما لقبول الكمالات اقول هذا الفصل
سهو الخامس من فصول المقصد الاول من مقصدي الغرض من المقدمة وفيه ستة احاديث وهو مشتمل على
ذكر ما يجب مراعاته على العلماء ايضا من تضاعف الاعمال مطلقا لكنه في حق العالم آكد وذلك لانه عالم
بما يترتب على العمل من الثواب وارتفاع الدرجات ومن قرائن ومن اجل ان وجوب العمل على العالم آكد جعل
الله ثواب الطاعات الخ وذلك لانهن كن عالمات بالاحكام الشرعية باعتبار تحملهن اياها ومعاشرتهن وا
خصاصهن بصحبته ع فجعل ثوابهن وعقابهن ضعف ما لغيرهن فان الثواب والعقاب يتضاعفان بتاكد
الوجوب والحرمة فانها تفيد النفس ملكة اي الطاعات والقربات مشابهاتهن علما وعملا وكلما كانت المشابهة
اكثر والاستعداد اشد كان فيضان الانوار والكمالات اتم قوله وقد روينا بالاسناد السابق وغيره
عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي
عياش عن سليم بن قيس الهلالي قال سمعت امير المؤمنين ع يحدث عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال في كلام له العلماء
رجلان رجل عالم اخذ بعلمه فهذا ناج وعالم تارك لعلمه فهذا هالك وان اهل النار ليتاذون من ريح العالم
التارك لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدا الى الله فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله فادخله
الجنة وادخل الداعي النار بتركه علمه واتباعه الهوى وطول الامل اما اتباع الهوى فيصد عن الحق وطول الامل
ينسي الآخرة اقول هذا الحديث هو الحديث الاول من هذا الفصل وهو من الاخبار الواردة في هذا
الباب وهو صحيح لابن ابي عياش وسليم المذكور مع هذا هو مقبول لما عرفت سابقا العلماء رجلان
هذا الثاني في تقسيمه عن كلامه اقسام لان الصغير الاولين والتقسيم السابق واخلان في القسم الثاني منها كالا
اخذ بعلمه عامل ناج بغير علة وعلة وتارك لعلمه ولم يعمل به فهذا هالك بسبب عدم عمله بعلمه وهلاك
بعض الطائفة من هذه التقسيم اما هو العلماء الذين علمهم مقصود بما يتعلق العمل كالعالم بالشريعة وكالعالم
بالخلاق دون الذين علمهم مقصود لذاته كالعالم بالمبدء والمعاد فانه لا يكون عالما الا نجيا واذا وقع
منه زلة او ذنب تذكر ربه وتاب وتضرع اليه وناب واعمال عذاب العالم اشد لان نفعه اقوى
ومعرفته تقع اصدق منه اتم فانها بالمؤلم اشد وبحسب ادوم كما ان ثوابه مع العمل اكثر واعظم و
لعل اختيار هذا النوع من الابداء الكمالية في الفضائح والشائعة فادخله اي ادخل الله ذلك العبد الداعي الجنة

يجتني

بسبب تمام عضو الفعال الملكة المذكورة من الاعمال لتقبل الكمالات التامة بنفسه عن العلم لانه يفيد بسبب ملكة الطاعات والقربات

وادخل الداعي النار بتركه اي ترك ذلك الذي يعلمه وعدم عمله بعلمه فيصد عن الحق اي يحجب عن فهم المعارف الالهية
بنيات العلم والمعرفة كما قال جل جلاله [illegible] ويحتمل ان يراد بالحق الحق سبحانه وتعالى والمعنى
فيصد عن سبيل الحق ويراد به لازم الحق اي فيصد عن الوصول الى الحق وحصول الحق له واتباع
الهوى يحتمل ان يراد اتباعها في المحرمات او غير المحرمات او لا ثم والوجه في الجميع ان متابعة النفس لاغراضها في
اهوائها ولذاتها وشهواتها توجب تعذر الاستعداد وحجاب الحق وكلما بعد الاستعداد بشيء بعد حصول ذلك
الشيء فهو سبب لعدم حصول الحق فيه فكانه صادر عنه مع ان ابتلاءها في المحرمات يوجب تشتت القلب وانضمامه
فيصير استعداده ابعد وطول الامل ينسي الآخرة وذلك لانه يوجب تسويف العمل لها ويجر الى مجموعها عن الذكر
وحاصل الكلام ان سبب طول الامل هو حب الدنيا فان الانسان اذا انس بالدنيا ولذاتها ثقل
عليه مفارقتها واحب مجموعها ومن احب الدنيا لا يفكر في الموت الذي هو سبب مفارقتها لان من احب شيئا
كره الفكر فيما يبطله ويبطله فلا يزال تمنى نفسه البقاء في الدنيا وتعدد حصول ما يحتاج اليه من اهل ومال
ادوات واسباب ويصير فكره مستغرقا في ذلك فلا يخطر الموت بخاطره ولا خطر بباله الموت والتوبة ولا
يقبل على الاعمال للعقوبة لآخرة لذلك من يوم الى يوم ومن شهر الى شهر ومن سنة الى سنة **قوله** وعن محمد
بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن اسماعيل بن جابر عن ابي عبد الله عليه السلام
قال العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان اجابه والا ارتحل عنه
اقول هذا الحديث هو الحديث الثاني منه وهو من الاحاديث الواردة في هذا الباب مقبول بمضمونه متنه اتفاقا
وان كان طريقه مجهولا وسنده معلولا محمد بن سنان العلم مقرون الى العمل يحتمل ان يكون المراد ان العلم
والعمل ينبغي ان يكونا متقارنين بحيث لا يجعل العالم علمه منفكا عن العمل لان العمل هو المقصود الاصلي من
العلم ولا العامل عمله عن العلم لانه بدون العلم لا يقع صحيحا وهو المراد من علم عمل اي العالم ينبغي ان يعمل
ومن عمل علم اي العامل ينبغي ان يعلم عمله ويحتمل ان يكون المراد ان العلم شرط لوجوه العمل وصحته والعمل
شرط لوجود العلم واستمراره اما الاول فظاهر واما الثاني فلما يجيء من انه لو لم يعمل ارتحل عنه فمن علم
ينبغي ان يعمل ليستمر علمه ومن عمل ينبغي ان يعلم ليكون عمله صحيحا والعلم يهتف بالعمل اي يدعوه وذلك لان
كلا منهما يستدعي الآخر ويتقوى به والهتف الصوت والدعاء وهتافه به استدعاؤه له وارتحاله عنه
نسيانه واعراضه عنه لان استمرار العلم انما يكون بتذكره وفيضان الذكر من مبدء الفيض كما ان حصول
ابتداء منها فيض ومن لا يعمل بعلمه يبعد استعداده فلم يفض عليه الكمال لا ابتداء ولا استمرارا **قوله** وعنه
عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن محمد القاساني عن ذكره عن عبد الله بن القاسم الجعفري عن ابي
عبد الله عليه السلام قال العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته من القلوب كما يزل المطر عن الصفا **اقول** هذا
الحديث هو الحديث الثالث من هذا الفصل وهو من جملة الاحاديث الواردة في هذا الباب وهو مع ما فيه

وتهتم بهم

العمل به

علة به

من الانقطاع وغيره من الاختلاف الواقع في القاساني وعدم ذكر عبد الله في كتب معرفة الرجال وغيره غير المجهول
يعقوب زلت موعظته من القلوب زلقت ولم تؤثر تأثيرا تاما وهذا لا ينافي تأثيره في الجملة في
بعض المواضع على ما سبق عن علي بن يقطين عن امير المؤمنين عليه السلام ان اشد اهل النار ندامة رجل دعا عبدا الى الله سبحانه
فاستجاب وقبل الحق ويمكن حمل ما نقل عن امير المؤمنين عليه السلام من تأثير الموعظة على صورة جهل السامع بحال
الواعظ وحمل هذا على صورة علم السامع بحاله وعدم علمه فلا منافاة كما يزل المطر عن الصفا بالفتح
جمع الصفاة وهي الحجر الصلد الذي لا ينبت شبه العلم والموعظة بماء المطر وعدم تأثيره وثباته في القلوب
بعدم استقرار المطر في الحجر الاملس قيل التشبيه في عدم تأثير الموعظة اذا صدرت ممن لا يتصف بمقتضاها
ان الكلام ينتهي من المخاطب الى مثل ما يبتدئ من المتكلم فان ابتدأ من قبل المتكلم انتهى الى قبل المخاطب وتمكن
منه وان ابتدأ من لسانه دون مشاركة القلب انتهى الى ظاهر السمع فحسب فتأثير الروحاني والروحاني والجسماني
في الجسماني قال بعض المحققين والتشبيه تشبيه معقول بمحسوس لظهور الشبه تشبيه تمثيل شبه الحالة المنتزعة
من موعظة من لم يعمل بعلمه والقاء كلامه على قلب سامعيه وزلقه عنه وعدم تأثيره فيه بالحالة المنتزعة من وصول
المطر الى الصفا وزلقه عنه وعدم تأثيره فيه **قوله** وعنه عن علي بن ابراهيم عن القسم بن محمد عن المنقري عن علي بن هاشم
بن برد قال جاء رجل الى علي بن الحسين عليه السلام فسأله عن مسائل ثم عاد ليسأل عن مثلها فقال علي بن الحسين عليه السلام مكتوب
في الانجيل لا تطلبوا علم ما لا تعلمون ولما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم يزد صاحبه الا كفرا ولم يزدد
من الله الا بعدا **اقول** هذا الحديث هو الرابع من هذا الفصل وهو من جملة الاخبار الواردة في هذا
الباب وغير عن رجع الى محمد بن يعقوب والقسم بن محمد مشترك بين الضعفاء وعلي بن هاشم مجهول الحال
غير مذكور في كتب الرجال ومع هذا فالعمل بمضمون متن طريق سنده متفق عليه ولما تعلموا الواو
للحال اي لا تسألوا عن المجهول ولحال انكم لم تعملوا بعد بالمعلوم وانما لم يزد صاحبه الا كفرا وبعدا
لان العلم المتعلق بالعمل حجاب عن الحق واشتغال بما سواه وسد عن الرجوع الى جانب القدس وسبيل
للآخرة وانما الضرورة دعت فالعلم مستعمل في الضرورة واهتم بالعمل بقصد العمل بقي وبالله عليه اذ يتعجب
منه آثار رحمته وتنبعث منه عادات مرضية للنفس ممتنعة للقلب ويصير حجة عليه وحاصل الكلام انكم اذا
لم يكن في قصدكم العمل بما علمتم فلا ينبغي لكم ان تعملوا بشيء آخر فان العلم اذا لم يعمل به لم يزد صاحبه الا كفرا
لان العالم من حيث هو عالم لما كانت له عند الله منزلة عظيمة ودرجة رفيعة ليس احد عند الشيطان
ابغض منه فلم يرض منه الا ان يكفره فلم يزل في المراقبة والمكايدة حتى يرغبه في الدنيا وزهراتها وشهواتها
فيستبيح امر الشريعة واحكامها وامر الآخرة وعقابها فلم يزد الله ان يعمل بما علمه ولا ان يشتغل بما امره
حتى اذا عرف انه استوجب غضب الله ومقته وسخطه قتل عنه عان مكره وكيده وتلقاه بكلمة كفره وقول
البراءة منه كما قال سبحانه اذ قال الشيطان للانسان اكفر فلما كفر قال اني بريء منك اني

اخاف الله رب العالمين واما اذا لم يكن له علم فليس معانده الشيطان هذه المرتبة ولا مراقبته ومكايدته هذه
المنزلة بل يركبان رتع في تيه ضلالته بلا زمام ويسيه ميدان غوايته بلا عنان فظهر انه اذا لم يعمل به
يكون كصاحبه كما هو صريح هذه الرواية قوله وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه
رفعه قال قال امير المؤمنين ع في كلام له خطب على المنبر ايها الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم
تهتدون ان العالم العامل بغير علمه كالجاهل الحائر الذي لا يستفيق عن جهله بل قد رويت ان الحجة عليه
اعظم والحسرة ادوم فعلى هدى العالم المتبع عن علمه منها على هدى الجاهل المتحير في جهله وكلاهما
حائر بائر ضالان ولا تمضوا ولا تركضوا لانفسكم فتذهبوا ولا تهدفوا في الحق فتضروا وان من الحق ان تفقهوا
ومن الفقه ان لا تغتروا وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه واغشكم لنفسه اعصاكم لربه ومن يطع الله
يأمن ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم اقول هذا الحديث هو الحديث الخامس من هذا الباب
الفصل وهو من الاخبار الواردة في هذا الباب وهو وان كان كما ترى مرفوعا الا انه من المواعظ المسلمة
الثبوت عند علماء المسلمين كافة ومرجع الضمير فيه معلوم كما سبق لعلكم تهتدون اي حال كونكم راجين
لان تكونوا من المهتدين او راجا هداكم قال بعض الافاضل ينبغي حمل الاهتداء الذي هو مطاوع
الهداية على الوصول الى المقصد لان من عمل بعلمه يرجو وصوله الى المطلب شانه علامة عدم سلطه
الشيطان عليه وانما حمله على المعنى الذي هو مطاوع الهداية بمعنى ارادة الطريق فالظاهر انه غير مناسب
للفظ لعل لان هذا المعنى قد حصل للمتقين فلا معنى لرجاء حصوله وهو كما ترى والحاصل
ان في الكلام تنبيها على ان العمل بمقتضى العلم يؤدي الى الاهتداء بهدى الله وهو نور اليقين
الذي هو غاية كل سعي وفي قوله لا يستفيق عن جهله استعارة بالجهل كالسكران او المريض فان الاستفاقة
بمعنى الخلاص من احديهما والحسرة ادوم مبتدا وخبر ويحتمل ان يكون عطفا على قوله الحجة عليه اعظم
ويكون قوله على هدى العالم بدلا من عليه والضمير في منها راجع الى الحجة والحسرة جميعا باعتبار كل واحد
منهما والاول اولى لاستغنائه عن هذا التكلف في الضمير واما كانت الحسرة عليه ادوم لانه
بالعلم يدرك درجات العاملين بعلمهم في القرب فتشتد حسرته وندامته بخلاف الجاهل المتبع عن علمه
فيما كان الى ان العالم اذا لم يعمل بعلمه يسلب عنه العلم ويناله منها ما يقابل قوله اعظم وادوم
على طريق التنازع على هدى الجاهل حيث انه كان متمكنا من تحصيل الدرجات العلية والمراتب
الرفيعة بخلاف الجاهل المتحير في جهله وكلاهما حائر بائر حائرين نظر الى الشيء فعشي ولم يهتد
لسبيله فهو حيران وحائر بائر رجل بائر اذا لم يجد لشيء ولم يأتمر رشدا او لم يظفر مرشدا وهو
اتباع لحائر كذا في القاموس والصحاح ولم يعطف قوله لا ترتابوا على قوله اذا علمتم فاعملوا لا
خلاف بينهما في الجزئية والاشارة والريب قد جاء بمعنى الشك والتهمة والحاجة وكان ارادة الاول

فيكون

فيكون معناه لا ترتابوا في امري فتشكوا في امر الدين ومحصول الكلام لا تمكنوا الريب وان تمكن
من قلوبكم بل ادفعوه عن انفسكم كيلا تعتقدوا به فتصيروا من اهل الشك والوسواس فتكونوا من الكافرين
فان من غلب عليه الشك والوسواس يصير من اهل الشك هذا في باب العلم ولا تشكوا
في امر الدين فتكفروا او المراد الشك فالمعنى لا تتهموني فيما اقول فتشكوا فتكفروا والثالث ومعناه
لا تجعلوا انفسكم محتاجين الى الدنيا فتشكوا في الرزق فتكفروا ومنه قوله ص
اذا الفقر سواد الوجه في الدارين الفقر كاد يكون كفرا ولا ترخصوا انفسكم اي في المآكل
والمشارب والمناكح ومجالسة الفاسقين ومعاشرة الظالمين بناء ويلات بعيدة وجهالات مركبة يتوهم
منها انها جائزة في الشريعة اما من اعلى الطاعات وترك المعاصي واما على في ركاب الشهوات
فتذهبوا مع الذاهبين وهو خلاف ما يغتر فتضروا اي فتساهلوا في الدين وتركبوا ما ترتكب الجاهلون
وتعملوا ما يعمل الفاسقون فان العمل بالتأويلات ربما يسهل عليكم ارتكاب المحظورات ويؤنس
بمشاهدة العصيان ربما يوقعكم في حبائل الشيطان فتقعوا في المداهنة في امر الدين والمساهلة في
باب الحق والتيقن فتكونوا من الخاسرين وهذا في باب العمل وان من الحق الواو للاستيناف
اي من الامور الحقة التي ليس فيها شائبة البطلان والحق اللازم عليكم اولا ان تفقهوا في الدين وتعلموا
الحلال والحرام والخير والشر ثم اعملوا بما فقهتم ومن الفقه ان لا تغتروا اي يعلمكم فان الغرور من المهلكات
والمغرور بالعلم والطاعة ادون من الامر الجاهل والعاصي لا تغتروا امر الضمير اي مما يشيع فيه ان لا تغتروا
في العمل وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه لان كمال النصح المبالغة في جلب اعظم الخيرات والمنافع وهي السعادة
الابدية والمنافع السرمدية ولا يحصل هذه الا بالطاعة لله حق طاعته واتقاء حق تقاته فانصح الناس
لنفسه من هو اطوع لربه وان اغشكم لنفسه اعصاكم لربه العمل خلاف النصح فهو يحصل بايصال الشرور
والمضار الى المغشوش لان اعظم الشرور والمضار هي الشقاوة الابدية والخسارة الابدية التي
تترتب على كمال عصيان الرب وغاية مخالفته فاغش الناس لنفسه من هو اعصى الناس لربه ومن
يطع الله حق طاعته يأمن اي من العقوبات والتبعة في الدنيا والنصب في الآخرة ويستبشر اي بالمثوبات
وبروح وريحان وجنة نعيم وفي بعض النسخ ويسترشد ومن يعص الله يخب اي من الدرجات
العلى من الجنة ولم ينل مطلوبه ويندم على تفويت الفرصة وتضييع العمر في العبث حيث يرى
غيره منعما في الجنة وهو معاقب في النار قوله وعنه عن علي بن ابراهيم عن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن
الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله ع عن آبائه عليهم السلام قال جاء رجل الى
فقال يا رسول الله ما العلم قال الانصات قال ثم ماذا يا رسول الله قال الاستماع

الكفر

تمكنوا

ولا تكونوا

للعالم

بعلمكم

الابدية

رسول الله ص

ثم قال الحفظ قال ثم قال العمل قال ثم قال يا رسول الله قال نشر
هذا الحديث هو الحديث السادس وهو من الاحاديث الواردة في هذا الباب وهو وان
كان ضعيف السند مضطرب الطريق باعتبار رجل لكن لا مرد له لما عرفت ومرجع الضمير معلوم مما سبق
ولما كان الانصات وما بعده من المقدمات التي يتوقف عليها العلم قدمه مبالغة فعرف العلم
بهذا لا يتوهم من باب تعريف الشيء بعلاماته واسبابه وغاياته وعلامة حصول العلم وجودية
مصفا بهذه الصفات وسبب حدوثه الانصات والاستماع من المعلم خارجيا كان او داخليا بالاذن
الحسي او الاذن العقلي كالالهام والاولياء وسبب بقائه حفظه والعمل بموجبه وغايته المترتبة عليه
في الدنيا العمل به ونشره واما غايته الذاتية فالتقرب الى الله تعالى وكذا ما هي الحقيقة مثل هل حقيقة
الشيء ولما كان الانصات عمله ما يتوصل ويتوسل به الى حصول العلم فان المتعلم لا بد ان يكتفي
تلقن المعلم حتى يتيسر له فهمه وكذا لا بد له من السكوت في غير هذا الوقت وعدم اضطراب خاطره
حتى يحصل له قابلية فهم العلم عند التلقين وقد تجوزوا عن السؤال عن حقيقة العلم بحال وكذا ما بعده
ما يتوقف عليه اما وجودا كالاستماع او استمرارا كالحفظ والعمل والنشر قال ثم مه هي ما الحقيقة
بحذف الالف تخفيفا لحقوقها هاء السكت قال الاستماع اي توجه النفس نحو المعلم قال ثم
قال الحفظ اي حفظه عن ظهر القلب او بالكتابة قال نشر اي بين الناس بالموعظة وتعليم
هو اهله قوله فصل وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن
عيسى عن الحسن بن محبوب عن معوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اطلبوا العلم
وتزينوا معه بالحلم وتواضعوا لمن تعلمونه العلم وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء
جبابرة فيذهب باطلكم بحقكم اقول هذا الحديث من الحديث الاول منها وهو من جملة الاخبار
الصحيحة الواردة في هذا الباب اورده المص فكذلك دليلا على ما يجب على العلماء من اعانة من حسن
السيرة وتواضع بعضهم مع بعض وخضوع بعضهم لبعض ظاهرا وباطنا والحث على طلب الشريعة
لانه هو المقصود اولا وبالذات والترغيب بالحلم والوقار ولا طعن في الحديث غير انه صحيح السند
مقبول بمضمونه اتفاقا وتزينوا معه بالحلم فان الحلم يوجب زيادة محبة الناس والكمال لصاحب
العلم كما ان الزينة توجب زيادة محبة من يراها صاحبها وتواضعوا لمن تعلمونه العلم فان العالم
الصالح في هذا الزمان بمنزلة النبي من الانبياء كما قال ع علماء امتي كانبياء بني اسرائيل
بل هم في هذا الزمان اعظم لان انبياء بني اسرائيل كان يجتمع منهم في العصر الواحد الوف والآن
لا يوجد من العلماء الا الواحد بعد الواحد وقد كانت طريقة الانبياء حسن الخلق والرفق والتواضع

الفصل هو الفصل السادس من الفصول المذكورة وفيه احاديث ستة وهذه

بالنسبة

بالنسبة الى عامة الناس فينبغي ان يكون العالم ايضا كذلك وفي المفصل قال عيسى بن مريم يا معشر
الحواريين اني اكلمكم حاجة فاقضوا لي قالوا قضيت حاجتك يا روح الله فقام فغسل اقدامهم
فقالوا كنا احق بهذا يا روح الله فقام فغسل اقدامهم فقال ان احق الناس بالخدمة العالم
انما تواضعت هكذا لكيما تتواضعوا بعدي في الناس كتواضعي معكم ثم قال عيسى ع بالتواضع
تعم الحكمة لا بالتكبر وكذلك في السهل يبت الزرع كما في الجبل ولا تكونوا علماء جبابرة الجبار
المتكبر ثم على ان التكبر للعبد باطل يحق للعلم من اهله هذا اذا كان عالما بالله ولم يكن عالما
بالله اذ كون العبد عالما بالله ينافي كونه مستكبرا قال الله تعالى في الحديث القدسي الكبرياء
ردائي والعظمة ازاري فمن نازعني فيهما قصمته ثم قال عز وجل بكبريائه وعظمته تواضع لعباد الله
فالكبر على الخلق من العالم دليل جهله وانما حفظ الاقوال من غير بصيرة وروية فيها
عما بالتعدية اي نبل بالطلكم الذي هو بكبركم حقكم الذي هو علمكم قوله عنه عن علي بن ابراهيم
عن محمد بن عيسى عن يونس عن حماد بن عثمن عن الحارث بن المغيرة البصري عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل
انما يخشى الله من عباده العلماء من صدق قوله فعله ومن لم يصدق قوله فعله فليس بعالم اقول هذا الحديث
من الحديث الثاني من هذا الفصل وهو من الاخبار الصحيحة الواردة في هذا الباب وان تكلم بعض في بعض
رجال سنده فليس كلامه حجة على غيره لانه جارح وعلى كل حال العمل بمضمونه غير منكر وقوله من صدق
وفاعله فعله يعني ان العلماء الذين يخشى الله منهم من عمل بعلمه واما من لم يعمل ولم يصدق قوله
فعله فليس بعالم لان العلم بمنزلة الشجرة والعمل بمنزلة الثمرة والغرض من الشجرة الثمرة ليس الا ثمرتها فالشجرة
التي ثمرتها الثمرة اذا لم تثمر فهي والتي ليست من شأنها تلك سواء وانما كان المقصد الاصلي من العلم هو العمل لان
العلوم كلها ترجع الى علمين علم معاملة وعلم معرفة فعلم المعاملة هو معرفة الحلال والحرام ونظائرهما
من الاحكام ومعرفة اخلاق النفس المذمومة والمحمودة وكيفية علاجها والفرار منها وعلم المعرفة كالعلم
بالله وصفاته وآثاره وظاهر ان علوم المعاملة لا يراد منها الا العمل بل الجاهل بها لم يكن لها قيمة اصلا
والعالم بالعلوم الشرعية ونحوها اذا لم يعمل بها انكلا على اتصافه بالعلم وانه في نفسه مقصود فهو مغرور ومتعد
في دينه ومضر بغيره بهذا العالم مثلا نفاق اعمالنا مثل بعض علة لا يعلمها الا دواء مركب من
اجزاء لا يعرفها الا الحاذق من الاطباء فقطع سافته في تحصيلها وفارق اهله ووطنه حتى اتى الطبيب العارف
فوصف له دواء علمه منتخبها ولم يستعملها لتخلص من تلك العلة وانما يعلمها الناس افترى ان ذلك
يغني عنه من مرضه وعلته شيئا هيهات الا ان يزن دهنا ويشتري وعاء ويشربه ويصبر على مرارته
وهكذا الفقيه اذا حكم علم الطاعات ولم يعمل بها واحكم علم المعاصي الدقيقة والجليلة ولم يجتنبها واحكم علم
الاخلاق المذمومة ولم يترك نفسه منها واحكم علم الاخلاق ولم يتصف بها فلا يغني ذلك من الحق عنه

العالم

يعني م

شيئا قال الله تعالى قد افلح من زكاها ولم يقل قد افلح من تعلم كيفية تزكيتها المحمودة **قوله** عنه
عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن ابن عيسى عن ابن ابي عمير عن ابي سعيد القماط عن الحلبي عن ابي
عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله
ولم يؤمنهم من عذاب الله ولم يرخص لهم في معاصي الله ولم يترك القرآن رغبة عنه الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه
تفهم الا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر الا لا خير في عبادة لا فقه فيها الا لا خير في نسك لا ورع فيه
اقول هذا الحديث الثالث من هذا الفصل وهو من الاحاديث الواردة في هذا الباب وحق
الفقيه اي الفقيه المحق الذي لا شائبة فيه من الباطل والبطلان من لم يقنط يقال قنط يقنط اي يئس
وهو اما بدل من الفقيه او مبتدأ ومنصوب بتقدير اعني يعني ان الفقيه حقيقة ليس الا من يكون عالما بالمراد
من الوعد والوعيد جميعا عاملا بالمقصود من الامر والنواهي جامعا حاملا لا يعطيه بعضها الى بعض وانما عرف الفقيه
بهذه العلامات البينة لان اكثر من يسمى عند الجمهور بهذا الاسم في زماننا يكون موصوفا بالضد وما
فكانه لم يعلم آية التوبة وفتاوى الزور وهذا باطل بكل عالم مذهبا من المذاهب الباطلة واكثر في
الاصول والفروع فالاول باطل مذهب المعتزلة القائلة باحباط الوعيد وتخليد صاحب الكبيرة في النار ومذهب
الخوارج المضيقين في المكاليف الشرعية وبالثانية مذهب المرجئة ومن جرى مجراهم من المعترفين بالشفاعة
وصحة الاعتقاد والثالث مذهب الحنابلة والاشاعرة ومن تبعهم كاكثر المتصوفة وبالرابعة مذهب المتفلسفين
الذين اعرضوا عن القرآن واهله وجاءوا الى اسم العلم والعرفان من الفلاسفة ومذهب الحنفية الذين عملوا بالقياس
وتركوا القرآن والعلم الذي هذا هذه [illegible] والتفريط اما بالقول وهو
ظاهر واما بالفعل بان يستمر على المعاصي ولم يظهر منه اثر التوبة فاذا رآه هكذا يتوهم ان ذلك العالم قد يئس من
رحمة الله والا لكان ينبغي له ان يتوب فاذا رآه كذلك علم انه قد يئس من رحمة الله فيقول ان الاصرار على المعاصي يوجب الياس من
رحمة الله فاذا كان ذلك الجاهل ايضا يئس من رحمة الله فيكون ذلك العالم قد اتبعه وفيه نظر ولم يؤمنهم
من عذاب الله وهو ايضا يكون بالقول وهو ظاهر وقد يكون بالفعل كما في المثال المذكور فان العاصي اذا رأى
العالم مستمرا على المعاصي يتوهم ان ذلك العالم قد امن من عذاب الله والا لكان ينبغي له ان يترك فيامن هو
ايضا من عذاب الله ولم يرخص لهم في معاصي الله اما بالقول وهو ظاهر بان يفتيهم بما لا يسوغ في الشريعة لاغراضه
الدنيوية الدنية واما بالفعل بان يراه الجاهل منغمسا في معاصي الله بلا ندامة فيجترئ هو ايضا فيها فكانه
قد رخص له في المعاصي ولم يترك القرآن رغبة عنه الى غيره اي لم يترك قراءته رغبة عنه الى غيره من الملاهي والشهوات
واللذات الدنيوية او لم يترك العمل باحكامه لاجل الرغبة الى ما يخالفها موافقة لاغراضه الدنيوية
الخبيثة الا لا خير في علم ليس فيه تفهم كان المراد بالعلم الناشئ من العلم وظهور آثار الخوف والخشية فيه
وقال بعض الافاضل العلم الذي ليس فيه تفهم كالعلم اللفظي والتقليدي ومجرد حفظ الاقوال والروايات

فانها ليست

فانها ليست بعلم حقيقة الا الماهرين في قراءة ليس فيها تدبر وذلك لان القرآن معجزة رسول الله صلى الله عليه وآله
وفيه احكامه وعبره ومواعظه وقصصه وحكايات الماضين ولم يذكر لمحض الفقه والحكاية بل فيها مصالح
ومنافع كثيرة ولا يبلغ ذلك الا بالتدبر في معانيه والتفكر في نظمه ومواردها ولذا قال الله عز وجل افلا
يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وتخفى على ما قيل
بين لحيته ولم يتدبرها ان لم يحصل الخلاص الا لا خير في عبادة لا فقه فيها كانت المراد بالعبادة اذا لم يقترن بوجه
من يجد لا خير منه تبع باطلة والا فمن لم يتفقه اصلا لا يتصور في حقه العبادة فكيف يكون واقعة بلا نفع فا
بعض السالكين العارفين الصالحين العابدين الزاهدين الكبير السلوكين اعلم ايدك الله تعالى ان عقبات العبادة من العجب
والرياء والتفاخر والتكاثر وغير ذلك من الشهوات الغافلة والامراض المهلكة والاغراض الطاغية مما يجده العاقل
واكثر ما يوجد ذلك في المحافل والمجالس والخوض مع الجهال ومخالطة الاراذل واصل كل ذلك فساد النفس
وميلها الى زخارف الدنيا وشهواتها خصوصا الرياء وانواعه الخفية التي لا يكاد يطلع عليها الا المرتاضون على مدة
الدهور وقد ورد في بعض الروايات ان هذا الشرك الخفي اعني الرياء اخفى في قلب آدم من دبيب
النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء وفي بعضها ان الفعل المقبول اقل وجودا من الكبريت الاحمر فعلى
هذا لك ان تقول في عمل غير المعصوم الا لا خير في نسك لا ورع فيه العبادة والنسك متغايران ولعله
يعتبر في النسك التجرد لها والورع اجتناب المحارم وظاهر الكلام يدل على ان الخير والقبول في العبادة المتلبس
بها المكلف ما دام ورعا فيها لا مطلقا اي لم اهمال الخير والقبول والثواب في العادل ما دام ورعا متقيا
عادلا مطلقا حتى لو كان خارج العبادة كما ذهب اليه بعض اصحابنا مستدلا بقوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين و
كذا اتقاه عن الفاسق **قوله** عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن معبد عن عنه ذكره عن موسى بن وهب عن ابي عبد الله ع
قال كان امير المؤمنين ع يقول يا طالب العلم ان لطالب العلم ثلث علامات العلم والحلم والصمت وللمتكلف ثلث علامات
ينازع من فوقه بالمعصية ويظلم من دونه بالغلبة ويظاهر الظلمة **اقول** هذا الحديث الرابع من هذا
الفصل وهو من جملة الاخبار الواردة في هذا الباب وهو مقبول وان كان مضطرب السند كما لا يخفى لما عرفت
ان العالم اي العالم الرباني الذي علمه الله او الذي اتى العلم فيه وعمل بما يقتضي علمه او الذي مدحه الله
في كتابه العزيز بتلك العلامات لها العلم اي استمرار وثباته وعدم نسيانه والمداومة في تحصيله و
عدم استقلاله بالامور الدنيوية او تحقيقه وتدقيقه وتفريع فروعه قال بعض الافاضل وا
نما فسرناه بذلك لان اصل العلم مشترك بينه وبين مقابله وثانيها الحلم اي الاناة والوقار وثالثها الصمت
في الكليني عن ابي الحسن ع انه قال ان الصمت باب من ابواب الحكمة ان الصمت يكسب المحبة انه دليل
كل خير وعن ابي عبد الله ع قال لقمان لابنه يا بني ان كنت زعمت ان الكلام من فضة فان السكوت من
الذهب وعن ابي عبد الله ع قال كان المسيح عليه السلام يقول لا تكثروا الكلام في غير ذكر الله
فان الذين يكثرون الكلام قاسية قلوبهم ولكن لا تعلمون وعن الرضا ع انه قال كان الرجل من

اذا اراد العبادة سمت قبل ذلك عشر سنين وعن ابي عبد الله ع انه قال لا تزال العبد المؤمن يكتب محتسبا
ما دام ساكتا فاذا تكلم كتب محتسبا او مسيئا والمتكلف اي الذي يتعاطى العلم وليس من اهله علامات
ينازع من فوقه بالمعصية اي بطريق عصيانه له او عصيان ربه ويحمل النزال له للاستهزاء اي ينازعه حال كونه متلبسا
بالعصيان وهو يدل بمفهوم المخالفة على عدم توجه الذم لمن جادل وينازع بالطاعة لاظهار الحق وبيانه ويظلم
من فوقه بالغلبة اي بطريق الغلبة او يظلمه حال كونه متلبسا بغلبته ويظاهر الظلمة اي يعاونهم ويتقرب اليهم على
الظلم وهو كما يفهم في مفهوم المخالفة قوله عنه عن محمد عن نوح بن شعيب النيسابوري عن عبيد الله بن
عبد الله الدهقان عن درست بن ابي منصور عن عمرو بن ابي شعيب العقرقوفي عن شعيب عن ابي بصير
قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كان امير المؤمنين ع يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضائل فكن رأسه
التواضع وعينه البراءة من الحسد واذنه الفهم ولسانه الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن النية
عقله معرفة الاشياء والامور ويده الرحمة ورجله زيارة العلماء وهمته السلامة وحكمته الورع ومستقره
النجاة وقائده العافية ومركبه الوفاء وسلاحه لين الكلمة وسيفه الرضا وقوسه المداراة وجيشه
محاورة العلماء وماله الادب وذخيرته اجتناب الذنوب وزاده المعروف ومأواه المواعدة ودليله
الهدى ورفيقه محبة الاخيار اقول هذا الحديث هو الحديث الخامس من الفصل الثاني من فصول
المقصد الاول وهو جملة الاخبار الواردة في هذا الباب وسنده ضعيف بعبيد الله الدهقان بالكسر
والضم وهو رئيس الاقليم او القرية معرب دهكان وعمرو مجهول وعقرقوف قرية من قرى بغداد والحديث
معلوم بما عرفت وكانه لا شك ان اشرف المحسوسات واكملها هو النوع الانساني الذي به يفرق
بينه وبين الحيوان كذلك لا شك ان ابهى المعقولات واجلها هو العلم الذي به يعبد الله ويطاع اوامره
وهو الانسان المعقول المشابه للانسان المحسوس وكما ان للانسان المحسوس له فضائل شتى وفواضل
عديدة وكمالات وآلات بها يحصل له كماله ويرتفع بها درجاته فكذلك للانسان المعقول صفات وفضائل
بها يحصل كماله لاصحابه وبها يرتفع درجاته ولما كان اعظم آلات الانسان المحسوس وخير اعضائه
هو الرأس اذ فيه اكثر قواه المدركة فبه يحصل استكماله واستدباره وكان ارفع فضائل الانسان
المعنوي وسلطان انبائه هو التواضع اذ هو الجامع لاكثر النوافل وبه يحصل القرب للعالم الرباني
شبه بالرأس فقال فليكن التواضع وحاصله انه لما كان العلم بشخص كامل فاضل له رجلان
له اعضاء وقوى ومستقر وقائد ومركب وسلاح وغير ذلك كلها روحانية معنوية فاستقرار هذه الالفاظ لتلك الفضائل من تشبيها او تخييلا كل لما يناسبه اولى بها فجعل الرأس التواضع
لان الاصل والمبدء في تحصيل العلم التواضع والتذلل وترك العلو والعين للبراءة من الحسد لان الحسد
يصير عماء على الحاسد فلا يرى العلم عند اهله لينتفع بعلمه والاذن للفهم لانه غايتها وعلى هذا القياس

وبه نستعين

وبه نستعين على ان من اجتمعت فيه هذه الفضائل فهو العالم الحقيقة ومن اتصف بامدادها فهو
وما بين الناس من منازل ومراتب ومآل كل الى ما هو العالي عليه من الحواس والمساوي في الكلينى عن
ابي عبد الله ع فيما اوحى الله الى داود ع قال يا داود كما ان اقرب الناس الى المتواضعين كذلك
ابعد الناس الى المتكبرين وكما ان العين في الانسان المحسوس آلة لمشاهدة المحسوسات كذلك البراءة من
الحسد في الناس المعقول اداة لمشاهدة المعقولات لان الحسد يوجب سلب كمال الايمان لما رواه الكلينى با
سناده عن ابي عبد الله ع قال الحسد ياكل الايمان كما تاكل النار الحطب ومن سلب عنه كمال الايمان
يطبع على قلبه فلم يقدر على مشاهدة المعقولات فلذلك شبه البراءة من الحسد بالعين فقال وعينه
البراءة من الحسد ولما كانت الاذن في الانسان المحسوس آلة لادراك الالفاظ واطلاق اللفظ النفس عليها
وكان الفهم في الانسان المعقول اداة لادراك معاني تلك الالفاظ وحصولها في النفس شبه الفهم بالاذن
فقال واذنه الفهم ولما كان اللسان في الانسان المحسوس سببا لتسهيل انتشار الاخبار والآثار في
الناس وكذلك الصدق في الانسان المعقول سبب لانتشار المعاني فيما بين النفوس شبه الصدق
باللسان فقال ولسانه الصدق ولما كان الحفظ اي القوة الحافظة في الانسان المحسوس سببا لاجتماع الصور
فيها وازدحامها والفحص والتفتيش في الانسان المعقول موجب لانضمام المعاني والتأمها شبه الفحص
بالحفظ فقال وحفظه الفحص ولما كان للانسان المحسوس حيوته بالروح الحيواني المتكون في القلب
صلاحه بصلاح القلب وفساده بفساده وكان بقاء الانسان المعقول بحسن النية وصلاحه وفساده
بفساده شبه حسن النية بالقلب فقال وقلبه حسن النية ولما كان العقل في الانسان المحسوس ما باعتبار
الكمال الجنان وكانت بعزيمته تأتي آفات النفوس ومفسدات الاعمال في الانسان المعقول هو الموجب لذلك
شبه معرفة الاشياء والامور بالعقل فقال وعقله معرفة الاشياء والامور ولما كانت اليدين في الانسان المحسوس
هي آلة لايصال الاعيان والطعام الى الفم وكانت الرحمة اعني رقة القلب وتعطفه في الانسان المعقول هي
الباعث لايصال الخيرات والعلوم والكمالات الى الغير قال ويده الرحمة ولما كانت الرجل في الانسان
المحسوس آلة للسعي وتحصيل المعاش والمكاسب وكانت زيارة العلماء والتردد بينهم هو الباعث لاقتباس الكمالات
والمطالب قال ورجله زيارة العلماء ولما كانت الهمة في الانسان المحسوس هي الموجبة لاستحصال المنافع
والخيرات وكانت سلامة النفس في الانسان المعقول وسلامة الناس منه هي الموجبة للفوز بالسعادات
قال وهمته السلامة ولما كانت الكعبة اي المحل بالفضائل والتحلي بالزوائل في الانسان المحسوس وسيلة
فيضان الكمالات وكان الورع والتقوى في الانسان المعقول ايضا كذلك قال وحكمته الورع وكان الانسان
المحسوس لا بد له من مكان لائق به يستقر فيه ويطلبه اذا لم يكن حاصلا كذلك الانسان المعقول لا بد له
من مرتبة عليه ودرجة رفيعة يتلبس بها ويطلبها اذا لم يكن حاصلة وهي النجاة اي التخلص من اليم العقاب

وتشديد العقاب فلذى شبه درجة النجاة بالمستقر فقال ومستقر النجاة ويحتمل ان يكون المراد بالمستقر
مستقر الانسان حال الركوب بقرينة ما بعده ولما كان الانسان المحسوس اذا كان له امداد لابد له في وقت
ركوبه من قائد يقوده دائبة ويؤدبه الى ما يريد وكان المعقول انه لابد له من عاقد هو دفع
الله تعالى عنه سوء المكاره وتوصيله الى مطلوبه قال وقائدة العافية وكان المركب يوصل الانسان
الحقيقي الى مطلوبه بلا تعب كذلك الوفاء وهو صدق العقد والكرم يوصل الانسان المعنوي الى مطلوبه
بلا تعب فلذلك قال ومركبة الوفاء وكان مطلق السلاح في الانسان الحقيقي يوجب دفع شر الاعداء
كذلك مطلق لين الكلمة وحسن القول يوجب دفع كيدهم فلذلك قال ولين الكلمة وكان خصوص
السيف عمدة سلاح الانسان الحقيقي لدفع شر الاعداء عند المعانقة مع الاعداء كذلك الرضا بقضاء الله
اعظم آلات الدفع للانسان المعنوي عند نزول البلايا ومعانقة الناس فلذا قال وسيف الرضا
وكان القوس عمدة آلات الانسان الحقيقي لدفع شر الاعداء من بعيد كذلك المداراة مع الناس وملاينتهم
سائرة لعداوتهم تدفع شرهم من بعيد لان المداراة انما تنفع وتدفع اذا كان شرهم بعيدا مع
رجاء حصوله واما اذا ورد شرهم مفاجئة فلا تنفع المداراة في تحيي فلذا قال وقوسه المداراة
ومن هذا ظهر ان تشبيه الرضا بالسيف انسب من تشبيهه بالقوس وكذا تشبيه المداراة بالقوس
انسب من تشبيهها بالسيف مع ان الموافقة محققة في الجميع وكان الجيش يعاون السلطان الحقيقي ولا
يمكن له حفظ ممالكه بدونه كذلك مخاوة العلماء وبخاصتهم تعاون السلطان العقلي ولا يمكن له حفظ
مملكته الا بمخاوتهم فلذلك قال وحيث مخاوة العلماء ولما كان المال في الانسان الحقيقي موجبا
لدفع الضرورات واستجلاب الملاذ كذلك الادب في الانسان العقلي موجب لذلك قال ومال الادب
وحمله على الجميع لا بانه بجدة وكان التوبة تنفع الانسان الحقيقي يوم فقره في الدنيا كذلك اجتناب الذنوب
تنفع الانسان العقلي يوم فاقته في الآخرة فلذلك قال وذخيرة اجتناب الذنوب وكان الزاد لابد له
منه للمحسوس الحقيقي من زاد السفر في الدنيا كذلك لابد للانسان المعنوي من زاد السفر للآخرة وهو
المعروف اي الاحسان والخيرات وعاقبة العشرة فلذلك قال وزادة المعروف ولما كان الانسان
المحسوس اذا حصل له مسكن يسكن فيه يسلم به من الحر والبرد كذلك الانسان المعقول اذا صالح
مع الناس وداراهم سلم من شرهم وبرد مودتهم فكان المصالحة مع الناس مسكنه ومأواه
فلذلك قال ومأواه المؤاخاة اي المصالحة وكان لابد للانسان الحقيقي اذا كان مسافرا من دليل
كذلك الانسان العقلي لا بد له من دليل هو الهداية فلذلك قال ودليله الهداية والمراد بالهداية
هنا الدلالة الموصلة لانها المشابهة للدليل ولان الدال الذي ما يوصل حاصله الى الانسان المعقول فلذا
يحتاج فيها الى صرفه وهداية الله كما بين للعباد على حد انواع كما ذكر بعض اعلام الاولياء افاضة القوى التي

الانسان
مقصوده

يمكن

يتمكنون بها من الاهتداء الى مصالحهم كالقوة العقلية والمشاعر الظاهرة والحواس الباطنة والثاني بنصب
الدلائل العقلية الفارقة بين الحق والباطل والصلاح والفساد والثالث هدايتهم بارسال الرسل
وانزال الكتب والرابع ان يكشف عن قلوبهم السوء ويريهم بها ثواب اعمالهم الخامس افاضة الالهامات
او الوحي والخامس ان يحجب عنهم ظلمات ابدانهم ويميط عنهم جلابيب نفوسهم ويشهدهم التجليات الالهية فتندك
عند ذلك جبال انانيتهم فيخرون صعقا وارواحهم من هباء منثورا وتستهلك في نظرهم الاغيار كما ذكره بعض
الاستاذ وكان الانسان الحقيقي له رفيق يؤنس به كذلك للانسان العقلي ما يأنس به فلذلك قال ورفيقه
محبة الاخيار اما في الدنيا فالعلماء والصلحاء واما في الآخرة فمن اراد الله سبحانه بقوله ومن يطع الله والرسول
فاولئك مع الذين انعم عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا عنه
عن علي بن ابراهيم عن القسم بن محمد عن سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث قال قال ابو عبد الله
من تعلم العلم وعمل به وعلم لله دعي في ملكوت السموات عظيما فقيل تعلم لله وعمل لله وعلم لله
هذا الحديث السادس من الفصل السادس من المقصد الاول وهو من جملة الاحاديث الواردة في هذا
الباب ويليه الفصل السادس الباحث عن زيادة شرف علم الفقه وفضله على غيره من العلوم وهذا الحديث
وان كان مضطرب المتن ضعيف السند لان القسم مشترك بين مجاهيل وحفص عامي الا انه مجبور بعمل الاصحاب
وبما ذكرنا سابقا فيمن تعلم بالتشديد وقوله لله متعلق بكل من الافعال الثلاثة دعي اي سمي وملكوت
كل شيء باطنه المتصرف فيه المالك الامر باذن الله وكل موجود في هذا العالم الحسي الشاهدي ملكوت
حاوي عيني نسبتها اليه نسبة الروح الى البدن وملكوت الاعلى اشرف من ملكوت الاسفل فمن دعي في ملكوت
السماء عظيما كان في ملكوت الارض اعظم واشرف ومقاما اعلى فاذا كان حال العالم هذا فما ظنك
بحال العلم الذي هو المقصود بالذات والضمير في دعي مفعول اول اقيم مقام الفاعل والمفعول الثاني
قوله عظيما والفاء في قوله فقيل تعلم لله وعمل لله وعلم لله للتفصيل مثل الفاء في قوله تعالى ونادى نوح
ربه فقال رب ان ابني من اهلي قوله فصل ولما ثبت ان كمال العلم بالعمل بيان انه ليس في العلوم
بعد المعرفة اشرف من علم الفقه لان مدخليته في العمل اقوى فما سواه اذ به تعرف اوامر الله تعالى فتمتثل و
نواهيه فتجتنب ولان معلومه اعني احكام الله اشرف المعلومات بعد ما ذكر ومع ذلك فهو الناظم لامور
المعاش وبه يتم نوع الانسان قوله هذا في الفصل هو الفصل التابع من تلك الفصول المذكورة وهو المتم
لزيادة شرف علم الفقه على غيره من العلوم الالية والباحث عن افضليته وفيه ثمانية احاديث في
بعضها ضعف قال المحقق الجديد لا يخفى انه لا يلزم من كمال العلم بالعمل الا ان العلم الذي
قصد منه العمل اذا عمل به فهو اشرف منه اذا لم يعمل به ولا يلزم منه شرف علم الفقه على جميع ما عداه
حتى العلوم الغير الالية كالحكمة بانواعها لا شرفه على باقي العلوم الالية اذا عمل بتلك العلوم ولا شرف علم

ويخترقوه

اي مع قراءته

انما هو

بل اللازم منه ان علم الفقه اذا عمل به فهو اشرف مما لم يعمل به وما يذكره من الوجه فهو دليل برأيه على
الاشرفية والارتباط له بما ذكرناه سابقا ويمكن ان يقول ان قولنا كمال العلم بالعمل يتضمن امورا لانه
احدها ان العلم الذي قصد منه العمل اذا عمل به فهو اشرف منه اذا لم يعمل به كما ذكره وثانيها ان العلم
الذي يكون اقوى وادخل في ترتب الاعمال المقصودة هو اكمل من غيره لانه اذا كان له كمال المدخلية في ترتب
العمل كان مقتضيا للعمل الذي هو كمال له وما يقتضي كمال الغير اكمل واشرف مما لم يقتضيه وذلك كالفقه
لانه يعرف به اوامر الله ونواهيه وذلك باعث قوي ومقتض شديد على العمل والامتثال اذ العاقل بعد
تلك المعرفة يعلم ان مخالفة ذلك موجب لاليم العذاب وشديد العقاب فلا يترك المخالفة قطعا بخلاف
مخالفة سائر العلوم الآلية فلن غاية ما يترتب على عدم العمل بالطب مثلا عدم استقامة المزاج عاجلا في
بعض الاحيان وهو ليس بتلك المثابة وثالثها ان العلم الذي يكون العمل المقصود منه اشرف من العمل المقصود
من غيره فهو اكمل واشرف من ذلك الغير لان كمال العمل اذا كان باعتبار العمل فكلما كان العمل اكمل واشرف
يكون ذلك العلم اشرف وذلك ايضا كالفقه فان معلومه وما عمل به لما كان هو احكام الله تعالى
وهو اشرف معلومات العلوم الآلية كان ذلك العلم اشرف العلوم الآلية المقصود منها العمل اذا
عرفت هذا فاعلم ان المص قد ذكره اشار الى الثاني بقوله لان مدخليته في العمل اقوى فما سواه
واشار الى الثالث بقوله ولان معلومه اعني احكام الله تعالى اشرف المعلومات وقد نوقش في الثالث بانه
لا يلزم من كون كمال العلم بالعمل به ان يكون كماله بكمال معلومه وما يعمل به فجعل قوله ولان معلومه
دليلا آخر على اشرافية علم الفقه وهو عطف على مؤداي فيكون علم الفقه اشرف لما ذكر ولان
معلومه واما قوله بعد المعرفة فيحتمل ان يراد به ان علم الكلام الذي يتكفل بمعرفة المعبود اشرف العلوم
ثم علم الفقه لان معرفة الفقه انما هي للعبادة وهي لا تحصل الا بعد معرفة المعبود والتكفل بتلك المعرفة
علم الكلام ويحتمل ان يراد ان شرافة علم الفقه على سائر العلوم انما تظهر بعد حصول المعرفة
اذ من لم يحصل له تلك المعرفة لم يظهر له باعث قوي على العمل فلم تظهر شرافته الا بعد ما ذكر يعني ان
اشرف المعلومات معلومات علم معرفة الله ثم معلومات الفقه ومع ذلك المذكور من الوجه فهو لما لم
لامور المعاش وبه تم نوع الانسان وذلك لان الانسان مدني بالطبع يحتاج في معيشته الى اجتماع و
معاونة من بني نوعه باعتبار غذاء ولباس ومسكن الى غير ذلك والاجتماع والمعاونة لا تنتظم الا
اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد شيء يحتاج اليه ويعتبر على من يعاونه فيه وذلك يؤدي
الى الحرج فتحصل امر الاجتماع والمعاملة والعدل بعزة ثابت غير محصور لا تنضبط الا بوضع قوانين
هي علم الفقه فهذا العلم هو الناظم لامور معاش الانسان وبقاء نوعه قوله وقد روينا بطرق عن محمد
بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن عبد الله بن عبد الله الاصفهاني

دليلا آخر

عن درست

عن درست الواسطي عن برهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال دخل رسول الله صلى الله عليه وآله
المسجد فاذا جماعة قد اطافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامة فقال وما العلامة فقالوا له
اعلم الناس بانساب العرب ووقائعها وايام الجاهلية والاشعار والعربية قال فقال النبي صلى الله عليه وآله ذاك علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه ثم قال النبي صلى الله عليه وآله انما العلم ثلاثة آية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة وما خلاهن فضل اقول هذا الحديث هو الحديث الاول من الاحاديث الثمانية المشتمل عليها هذا الفصل وهو من جملة الاحاديث الواردة في هذا الباب الا انه ضعيف السند
باعتبار درست وعبد الله وسهل والامر كما عرفت من ان العلم ما طابق به قائله علامة كثير العلم وا
لتأنيث البالغة لا يضر من جهله بتهم على انه لين يعلم في الحقيقة اذ العلم في الحقيقة هو الذي يضر جهله
في المعاد وينفع فقده يوم التناد لا الذي يسقيه العوام ويكون مصيدة للطعام ثم بين لهم
العلم النافع المحثوث عليه في الشرع وحصره في ثلاثة آية محكمة كان لآية المحكمة اشارة الى اصول
العقائد فان براهينها الآيات المحكمات من العالم والقرآن وفي القرآن آن في غير موضع
ان في ذلك لآيات حيث يذكر المبدأ والمعاد والحاصل ان المراد من الآية المحكمة الدليل العقلي
الدال على وجوب الواجب وصفاته الثبوتية والسلبية فيكون اشارة الى اصول الدين او فريضة عادلة
اشارة الى واجبات فروع الدين وقيل المراد علوم الاخلاق التي محاسنها من حدود العقل و
مساويها من حدود الجهل فان التحلي بالاول والتخلي عن الثاني فريضة وعدلها كناية عن توسطها
بين طرفي الافراط والتفريط هكذا قال بعض الشارحين الافاضل وفيه نظر او سنة قائمة اشارة
الى مستحباتها والمراد بالقائمة المعمول المستمر الغير المنسوخة والمراد بالعادلة المستقيمة التي
لا عوج فيها هذا وقد يقال ان الاول اشارة الى العلم بالكتاب والاخير الى العلم بالحديث
والاول الى العلم بكيفية العمل بالاحكام فضل اي لا حاجة اليه او فضيلة وليس بذلك قال بعض
العارفين وانحصار العلوم الدينية في هذه الثلاثة معلوم وهي التي نطق بها الثالث الاثنين
فالاول لعقله والثاني لنفسه والثالث لبدنه بل للعوالم الثلاثة الوجودية التي هي عالم العقل
والخيال والحس قوله عنه عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن حماد بن عثمان عن
ابي عبد الله عليه السلام قال اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين اقول هذا الحديث الثاني
من احاديث هذا الفصل وهو ضعيف بالحسين بن محمد وفيه دلالة على ان المراد بالفقه دون علم
البواقي قوله عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله
عن رجل عن ابي جعفر عليه السلام قال قال الكمال كل الكمال التفقه في الدين والصبر على النائبة
وتقدير المعيشة اقول هذا الحديث هو الحديث الثالث من احاديث هذا الفصل الواردة

في هذا الباب وهو مرسل معمول به لما عرفت والنائبة المصيبة وتقدير المعيشة تعديلها وتوسيعها
بحيث لا يميل الى طرفي الاسراف والتقتير قال الله تعالى والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان
بين ذلك قواما والظاهر ان التكاليف الشاقة مخصوصة في هذه الثلاثة الفقه والصبر والتقدير
قوله عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي ايوب الخزاز عن سليمن بن خالد عن ابي عبد الله ع
قال ما من احد يموت من المؤمنين احب الى ابليس من موت فقيه اقول هذا الحديث الرابع من هذا
الفصل والسابع من فصول المقصد الاول وهو من الاحاديث الواردة في هذا الباب والرواية غير
صحيحة بالاقطع ما من احد يموت من المؤمنين احب الى ابليس من موت فقيه وذلك لانه يعظ الناس و
يدعوهم الى الله فيغضب الشيطان ويتمنى موته دائما او لان الفقيه دائما في عبادة الله ومرضاته و
الشيطان دائما في معاندته فاذا علم انه لا يتمكن من الظفر عليه يتمنى موته ليستريح من الحضور معه
وانقطاع قربانه قال بعض العارفين بيان ذلك ان شان الفقيه افادة العلم وتعليم الحق وارشاد
السبيل والحث على الطاعة والزجر عن المعصية وشان ابليس الغاء الوسوسة في النفوس واراءة الباطل
في صورة الحق والاضلال والحث على المعاصي فاذا كان منه على طرفي النقيض فالمحالة احب عنده و
ليس موت سائر المؤمنين عنده بهذه المرتبة وليس في الفقيه لفظ من المؤمنين قوله عنه عن
علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال اذا مات الفقيه ثلم في
الاسلام ثلمة لا يسدها شيء اقول هذا الحديث صحيح الخامس من احاديث الفصل الرابع الواردة في
باب بيان زيادة شرف علم الفقه على غيره من العلوم وقد مضى شرحه قوله عنه عن محمد بن يحيى عن احمد
بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر ع يقول اذا
مات المؤمن بكت عليه الملائكة وبقاع الارض التي كان يعبد الله عليها وابواب السماء التي كان يصعد
فيها باعماله وثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصون
المدينة لها هذا الحديث السادس من احاديث هذا الفصل والرواية صحيحة ان كان ابو
حمزة هو الثمالي وان كان البطائني فضعيفة وعلى كل حال الرواية معمول بها لما عرفت و
الجزء مضى شرحه اجمالا ونزيد هنا بيانا فنقول الثلمة الخلل في الحائط ونحوه شبه الاسلام
بمدينة والعلماء بمنزلة الحصن لها وكل واحد منهم بمنزلة برج خاص حصنها لانهم حافظون للاسلام
واهله كحصون المدينة لها ولاهلها والبكاء يمكن ان يكون كناية عن عظيم مصيبته ويمكن ان
يراد المعنى الحقيقي ولكن لا تشعرون نظره قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده قال بعض الافاضل
سبب بكاء الملائكة والارض والسماء على المؤمن ان المقصد الاقصى من خلق العالم انما هو
بمان الحقيقة المنبعث عن العلم والعبادة ووجود المؤمن العالم فيه فاذا فقد المؤمن العالم عن

العالم

عن العالم او بعض من افراده سائر حال العالم لا محالة وحال الجزء يستلما يتعلق منه بالمؤمن نفسه
من الملائكة التي كانت مسرورة بحفظه وحراسته والبقاع التي كانت معمورة بحركاته وسكناته
وابواب السماء التي كانت مفتوحة لصعود اعماله وحسناته قوله وبالاسناد السابق عن الشيخ المفيد
محمد بن الشعر عن احمد بن ابي عبد الله ع البرقي عن محمد بن عبد الحميد العطار عن عمه عبد السلام بن سالم
عن رجل عن ابي عبد الله ع السلم قال حديث في حلال او حرام تاخذه من صادق خير من الدنيا وما
فيها من ذهب او فضة اقول هذا الحديث السابع من الفصل المذكور وهو من الاحاديث المذكورة
فيه وليس في سنده الجزء شيء سوى الارسال ومع هذا فهو معمول بمضمونه من طريقه ومن صادق
فيه يحتمل الثقة كما يحتمل المعصوم خير من الدنيا وما فيها من ذهب او فضة لانه وسيلة الى الدرجات
الاخروية وهما وسيلتان الى مراتب الدنيا الدنية قوله وبالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله عن محمد بن
عبد الحميد عن يونس بن يعقوب عن ابيه قال قلت لابي عبد الله ع اني ابا وقد احب ان يسئلك
عن حلال وحرام ولا يسئلك عما لا يعنيه قال فقال لي وهل يسئل الناس عن شيء افضل من الحلال
والحرام اقول هذا الحديث الثامن من الفصل المذكور وهو اخر الاحاديث الواردة فيه واللام فيه
للعهد اي الاسناد المذكور عن الشيخ المفيد الى احمد بن ابي عبد الله وسند الرواية لا يخلو من اضطراب
والامر هل المعرفة وعما لا يعنيه لا يهمه وهل يسئل الناس بالرفع فاعل يسئل والاستفهام انكاري
عن شيء افضل من الحلال والحرام وتقدير جملة الكلام وجه وهو انه يبقى كان الامام عليه السلام
السائل الاعتذار عن ولده بانه لا يسئل الا عن الشيء المحتاج اليه من الحلال والحرام اما باعتبار توهم
السائل ان السؤال لا يحسن الا عند الاحتياج او تعظيما لمقام المسئول عن الجزء عليه في
السؤال في كل وقت الا عن الامر العظيم فاجابه الامام ع بما يناسب كلامه الا ان ظاهر الجواب يقتضي ان
يكون الامام ع فهم الاعتذار عن تخصيص السؤال عن الحلال والحرام دون غيره فالجاء عن رفع الحذر
المعتذر عنه بانه احتوى السؤال من غيره فلا حاجة للاعتذار فيه وربما ان المعتذر كان يفهم ان الحلال
والحرام امر ظاهر لا يحتاج الى ان يكلف الامام ع احد السؤال عنه فاعتذر بالحاجة اليه وهذه العبارة
وان كان مدلولها اللغوي ان غير العلم بالحلال والحرام ليس افضل من علم الفقه لكن يجوز ان يكونا
متساويين الا ان مدلوله العرفي في سوى العلم بالحلال والحرام افضل من غيره والحقيقة العرفية
مقدمة على اللغوية قوله فصل الحق عندنا ان الله تعالى انما فعل الاشياء المحكمة المتقنة
لغرض وغاية ولا يريد ان نوع الانسان او شيء ما في العالم السفلي من الاجسام فيلزم تعلق الغرض
في خلقه ولا يمكن ان يكون ذلك الغرض حصول صفة له اذ هذا انما يقع من الجاهل المحتاج تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا فيتعين ان يكون هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه

بن محمد بن عيسى عن البزنطي عن علي بن
السعد آبادي عن احمد

وكماله فلا بد ان يكون غايتها الى العبد **اقول** فرغ من البحث عن فضيلة علم الفقه وزيادته شرفه على سائر العلوم
فشرع في بيان الحاجة وتحصيل الحاجة اليه في هذا الفصل وهو آخر الفصول الثمانية لغرض وغاية
خلافا للاشاعرة والتخصيص بالعالم السفلي لانه المتنوع عليه واما العلوي فيقبل [illegible] الانسان مطلقا
اشرف من الملائكة وقيل الملائكة مطلقا اشرف من الانسان وقيل بالتفصيل اذ هذا اي كون
الغرض في الايجاد حصول ضرر للموجد اما لانه تعالى لا يعلم ان هذا ضرر او يعلم لكنه لا يعلم ان
الضرر قبيح ومثله انما يقع من الجاهل واما لانه عالم بالضرر وقبحه لكن في الضرر جلب نفع له تعالى
او دفع ضرر عن نفسه ومثله انما يقع ممن يحتاج الى ذلك واليه اشار بقوله المحتاج كالانسان المحتاج
الى اصناف الحيوانات وقيل للانتفاع في الاكل او دفع مضرة الجوع وان كان عالما بكونه ضررا وان الضرر
قبيح تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا اي ارتفع ارتفاعا عظيما ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه عن الغير
وكماله وعلوه ثانيا من ان يحتاج الى مثل هذا النفع فلا بد من عوده الى العبد وفيه تعليل عدم عود النفع
اليه سبحانه وتعالى لا يستلزم عود النفع الى العبد لجواز عود النفع الى غير الانسان من المخلوقات او عود
نفع بعض الى البعض من دون عود نفع احد الى نفسه واجيب بان خلق الانسان وايجاده وادخاله
في الوجود في عالم الكون والفساد مع تألمه بالالم الذي قلما ينفك عن احد ساعة وتضرره بالضرر الذي
يصادم كل احد كل حين خصوصا الالام النفسانية والاضرار الروحانية لاجل نفع غيره ومصلحة ما سواه من المخلوقات
لا يبعد ان يعد خلافه من الضروريات ويدعى ان عدم صدوره عنه تعالى من البديهيات لما يلزم من الظلم العظيم والجور
الجسيم لا يقال انما يلزم الظلم والجور اذا لم يثبت الثواب في الآخرة وهو ممنوع لانا نقول الثواب في الآخرة اذا
لم يكن غاية للايجاد ويكون غاية التكليف والداخل في الايجاد فيكون ما يلزم باعتبار الايجاد من الظلم والجور
بحاله وايضا خلق هذه المخلوقات الشريفة لاجل نفع المخلوقات السفلية التي هي اخس منه او المخلوقات
العلوية التي لا نظهر شرافتها عليه بعيد في نظر العقل وايضا خلق السفليات التي هي غير الانسان انما هو لاجل
منافع الانسان كما يفهم من الآيات الواردة في منافع خلق الحيوانات والنباتات وغيرها والعلويات
على تقدير شرافتها على الانسان انتفاعها بالانسان بعيد جدا ومن هذا ظهر عدم جواز عود نفع بعض
الى بعض من دون عود نفع احد الى نفسه وبالجملة لما كان عود منفعة خلق كل واحد من افراد الانسان
الى غيره مما لا معقولية له في نظر العقل لم يلتفت المصنف الى ابطاله واداعي الملازمة بين عدم عوده اليه تعالى
وعوده الى الانسان **قوله** وحيث كانت المنافع الدنيوية ليست بمنافع وانما هي دفع الآلام فلا يكاد يطلق
اسم النفع الا على ما لذ منها لم يعقل ان يكون هو الغرض من ايجاد هذه المخلوق الشريف سيما مع كونه
منقطعا مشوبا بالآلام المتصاعدة فلا بد ان يكون الغرض شيئا آخر مما يتعلق بالمنافع الاخروية ولما
كان ذلك النفع من اعظم المطالب والنفس المواهب لم يكن مبذولا لكل طالب انما يحصل بالاستحقاق

الارض وم

في الحقيقة

وهو لا يكون الا بالعمل في هذه الدار المسوق بمعرفة كيفية العمل المشتمل عليها هذه العلم فكانت الحاجة اليه
ماسة اليه جدا لتحصيل هذه النفع العظيم **اقول** قوله وانما هي دفع الآلام ظاهر فان منفعة الغذاء تقدير الضرورة
لدفع الجوع والزاد مدعاه لدفع شهوة النفس وكذا اللباس والمسكن وغيرها وقوله فلا يكاد يطلق
اسم النفع الا على ما لذ منها وذلك كالسلطنة والامارة والرياسة وغيرها مع انه يجوز ان يقال انها لدفع شوكة
الامارة الخفية وقوله لم يعقل جواب حيث وقوله مع كونه منقطعا اي بالموت الضروري والقتل والهلاك
مشوبا بالآلام المتصاعدة وذلك معلوم بالعادة فان كل من كانت لذته الحسية في هذه الدار ليست كانت الآلام
النفسانية اضعافها على ما لا يخفى فلا بد ان يكون شيئا آخر سوى ما يتعلق بالاغراض والمنافع الدنيوية وهو ما يتعلق
بالمنافع الاخروية وهو التعريض لها ولم يجعل نفس المنافع غرضا لان المترتب على الايجاد هو التعريض لها لا نفسها
لان تلك المنافع لا تبذل الا باستحقاق بالعمل ويجوز ان لا يعمل بعضهم فلا يستحق فلا يصل اليه تلك المنافع والنفع المسوق
الذي هو الغرض من ايجاد الانسان ومن هذا ظهر ان هذا الغرض يتحقق في شأن العصاة بل الكفار كما هو متحقق
في شأن الصالح وتضرر الكفار من سوء اعتقادهم لان التعريض للنفع متحقق في الجميع وحصول الثواب والنفع غاية العمل
لان غرض الايجاد هو التعريض للمنافع الاخروية لا نفسها ولا شك ان التعريض نفع عظيم باعث على ايجاد الانسان
وكان في قوله ولما كان ذلك النفع من اعظم المطالب والمواهب اشارة اليه حيث قارن التعظيم والتكريم
الرضوان من الله تعالى مع انه عظيم في نفسه وفي قوله لم يكن مبذولا لكل طالب الا انما الى آخره وبذل البعض دون الاستحقاق
وهو ربط ينبغي حمله على عموم الشيء لا نفي العموم بل انما يحصل بالاستحقاق اذ تعظيم غير المستحق قبيح عقلا عند
المعتزلة واما عند الاشاعرة فلقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى فهو وان جاز عندهم بدون العمل
عقلا لكنه غير واقع سمعا فافهم ولذا لم يتكلم هذه بان البحث معقود لبيان انه سبحانه انما خلق الانسان
لغاية هي النفع الحاصل له في الآخرة وقوله لم يكن مبذولا لكل طالب منافي له لان مقتضاه
كون هذه العلة ليس عند خلق كل انسان والمدعى ان العلة عند خلق كل انسان واجاب المص بان هذه
الغاية لكمال النفع فلا ينافي النفع في الجملة ويمكن الجواب ايضا بان مراده انه لم يبذله مطلقا بل بشرط العمل بحصل
من اول الكلام وآخره ان العلة في خلق الانسان هو ايصال النفع اليه بشرطه ما ذكر كما اجاب به ولد الولد فلا يرد
الاشكال وهو اي الاستحقاق لا يكون الا بالعمل في هذه الدار المسوق صفة للعمل اي الا بالعمل الذي هو مسوق
بمعرفة كيفية العمل لان من لا يعرف كيفية العمل كيف يمكن له العمل المشتمل صفة للمعرفة اي المعرفة التي يشتمل
عليها هذه العلم يعني علم الفقه فكانت الحاجة ماسة اليه جدا لتحصيل هذه النفع العظيم وهو المنافع
الاخروية التي التعريض لها غرض لايجاد الانسان لا يتم بيان الحاجة ان تواتر هذه النفع العظيم لا
يصل الى العبد اتفاقا بدون العمل في هذه الدار المسوق بمعرفة كيفية العمل فلا يحتاج الى بيان
غرض الايجاد وبيان شرافة الانسان وغير ذلك كما سبق لانا نقول الغرض لما ذكر التعريض والترغيب

النفس

وانما جعل الغرض ما يتعلق بالمنافع لا نفس المنافع

في تحصيل هذي التنفع حيث ظهر أن التعرض له غرض لايجاد الانسان وباعث على وجوده فلا ينبغي للعاقل أن
يترك تحصيله البتة ولا يخفى أن المبالغة في امثال هذه المواضع من العلماء امر حسن غاية الاستحسان
قوله وقد روينا بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل عن الفضل
بن شاذان عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابان بن تغلب عن ابي عبد الله عليه السلام قال لو وددت
أن اصحابي ضربت رؤوسهم بالسياط حتى يتفقهوا اقول هذي الحديث هو الحديث الاول من احاديث هذي
الفصل وهي حسنة والرواية صحيحة ان صح ان محمد بن اسمعيل مشترك بين الثقات وضربت على صيغة البناء
للمفعول رؤوسهم بالسياط تاديب الفاعل والاصل سواط بالكسر جمع سوط وهو المقرعة سميت به
لانها تخلط اللحم بالدم ماخوذ من السوط بمعنى اللحم حتى يتفقهوا ودلالته على تفخيم هذي العلم غير خفية
قوله عنه عن علي بن محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد عن عثمان بن عيسى عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا
عبد الله عليه السلام يقول تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله تعالى يقول في
كتابه ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اقول هذي الحديث الثاني
من احاديث هذي الفصل الوارد في هذي الباب اعني بيان الحاجة ووجه الحاجة الى علم
الفقه والحسن بن عثمان بن عيسى ان سلم من البطائني والا فضعيف تفقهوا في الدين اي حصلوا
لانفسكم البصيرة في علم الدين والفقه اكثر ما يستعمل في القرآن والحديث لهذي المعنى والفقيه هو
صاحب هذه البصيرة وعلم الدين هو العلم الاخروي الكافي ويدخل فيه معرفة افات النفوس وفساد
الاعمال والاحاطة بحقارة الدنيا والتطلع الى نعيم الآخرة واستيلاء الخوف على القلب كما يدل عليه
قوله تعالى ولينذروا قومهم ومعرفة مهمات الحلال والحرام وشرائع الاحكام على ما جاء به النبي صلى الله عليه
وآله وعند اهل البيت عليهم الصلوة والسلام هو اعرابي الفخ غاوي جاهل بامر الدين منسوب الى الاعراب لا واحد
له من لفظه وهم سكان البوادي لبعدهم عن الامصار والحاجة ديوثية ويكونون جهلة لا يعرفون مناهج
الشريعة والدين قال الله تعالى الاعراب اشد كفرا ونفاقا واجدر الا يعلموا حدود ما انزل الله وبقاعه
المهاجر الذي وطنه وفارقه لاجل اكتساب البصيرة في الدين وتعلم الفقه واليقين واما العرب بالضم
والتحريك فهم سكان الامصار وليتفقهوا اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون جعل العلة الغائية
للعلم لا للانذار والتخويف اشارة الى ان المقصود الاصلي من العلم والتفقه هو ما يترتب عليه ذلك وهو
لا يترتب الا اذا حصلت العالم خشية من الله تعالى وخوف منه واما العلم الذي لا يترتب عليه الخشية
والخوف فليس بمطلوب ولا كمال فيه لعلهم يحذرون اي يجب عليهم الحذر لامتناع الترجي في حق الواجب تعالى
عنه عن الحسين بن محمد عن جعفر بن محمد عن القسم بن الربيع عن المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام

يقول

يقول عليكم بالتفقه في دين الله ولا تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة
ولم يزك له عملا اقول هذي الحديث هو الحديث الثالث من احاديث هذي الفصل الباحث عن بيان
الحاجة ووجه الحاجة الى علم الفقه وان رواية ضعيفة السند بالمفضل بن الربيع والامر في ذلك سهل
لما عرفت من ان الاعتبار بعمل الاصحاب وبالمؤيدات الخارجية لم ينظر الله اليه يعني بعين الشفقة و
العناية وذلك لان قلبه مظلم فلا يصلح لان يقع موضع نظر الله سبحانه والنظر يكنى به عن الرحمة والعطوفة
والاختبار كما يكنى بتركه عن الغضب والمقت والكراهة والحاصل ان عدم نظر الله كناية عن غضبه وزكاه
الله وازكاه وذلك لان العامل على غير بصيرة بالسنة وعلى غير الطريق لا يزيده كثرة السير الا بعدا
قوله وبالاسناد السابق عن الشيخ المفيد عن الحسن بن حمزة العلوي الطبري قال حدثنا احمد بن
عبد الله بن بنت البرقي قال حدثنا جدي محمد بن خالد البرقي عن ابيه عن ابن ابي عمير عن العلاء
القلا عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله عليه السلام لو اوتيت بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه
لادبته قال وكان ابو جعفر يقول تفقهوا والا فانتم اعراب اقول هذي الحديث الرابع
من الفصل المذكور وهو من الاخبار الواردة في هذي الباب والرواية مضطربة السند باعتبار بن
بنت البرقي لجهل حاله لو اوتيت بشاب بالبناء للمفعول على صيغة المتكلم وحده لا يتفقه صفة لشاب
لادبته من التاديب جزاء لو والا اي وان لم تتفقهوا فانتم اعراب بعيدون عن البصيرة في الدين
قوله وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا عن علي بن اسباط عن سعيد بن عمار قال سمعت
ابا عبد الله عليه السلام يقول ليس الشيطان على شيء من اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام اقول هذي الحديث
هو الحديث الخامس من احاديث الفصل المعهود وهو حسن ما وقد اجمع الاصحاب على العمل به مع ما
ترى فيه من الارسال وضعف السند لما فيه من مزية هذه الجملة ما يتعلق ببيان فضيلة العلم وذكر شيء مما يجب
على العلماء مراعاته وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره ووجه الحاجة اليه ومجموع الاحاديث
الواردة في بيان ذلك في تلك الفصول كان اربعين حديثا فهذي الاخبار وهذه المناسبة
احببنا ان نلحق بها اربعين حديثا اخرى تكون لنا وللمؤمنين ذخيرة يوم القيمة عند حفظها لقوله صلى الله عليه وآله
من حفظ من امتي اربعين حديثا يطلب بذلك وجه الله عز وجل والدار الآخرة حشره الله تعالى مع النبيين
والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا فقال عليه السلام ما هذه الاحاديث فقال
ان تؤمن بالله وحده لا شريك له وبعبده ولا تعبد غيره وتقيم الصلوة بوضوء سابغ وتؤتي الزكوة وتصوم شهر رمضان وتحج البيت
فان في تاخيرها من غير علة عقوبة الرب عز وجل وتؤدي الزكوة وتصوم شهر رمضان وتحج البيت
اذ كان لك مال وكنت مستطيعا وان لا تعق والديك ولا تاكل مال اليتيم ظلما ولا تاكل الربا ولا تشرب الخمر

ثم من حفظ عليه وعلى الاعتقاد به وعلى الاتيان به على الكمال ولم يزك له علا لانه لم يكن كاملا

ولا تشرب من الاشربة المنكرة ولا تزن ولا تلوط ولا تمش بالنميمة ولا تحلف بالله كاذبا ولا تسرق ولا تشهد
شهادة الزور لاحد قريبا كان او بعيدا وان تقبل الحق ممن جاء به صغيرا كان او كبيرا وان لا تركن
للظالم وان كان حميما قريبا وان لا تعمل بالهوى ولا تقذف المحصنة ولا تراءي فان اليسير
الرياء الشرك بالله عز وجل وان لا تقول لقصير يا قصير ولا لطويل يا طويل تريد بذلك عيبه وان
لا تسخر من خلق الله وان تصبر على البلاء والمصيبة وان تشكر نعم الله التي انعم الله بها عليك وان
لا تامن عقاب الله على ذنب تصيبه وان لا تقنط من رحمة الله وان تتوب الى الله عز وجل من ذنوبك
فان التائب من ذنوبه كمن لا ذنب له وان لا تقر على الذنوب مع الاستغفار فتكون كالمستهزي بالله
وآياته ورسله وان تعلم ان ما اصابك لم يكن ليخطيك وان ما اخطاك لم يكن ليصيبك وان لا
تطلب مسخطة الله برضا المخلوقين وان لا تؤثر الدنيا على الآخرة وان تؤثر الآخرة على الدنيا وان تؤثر
الآخرة على الدنيا لان الدنيا فانية والآخرة باقية وان لا تبخل على اخوانك بما تقدر عليه وان
تكون سريرتك كعلانيتك وان لا تكون علانيتك حسنة وسريرتك قبيحة فان فعلت ذلك كنت من
المنافقين وان لا تكذب ولا تخالط الكذابين وان لا تغضب اذا سمعت حقا وان تؤدب
نفسك واهلك وولدك وجيرانك على حسب الطاقة وان تعمل بما علمت وان لا تعامل احدا من
خلق الله الا بالحق وان تكون سهلا للقريب والبعيد وان لا تكون جبارا وان تكثر من التسبيح و
التقديس والتهليل والدعاء وذكر الموت وما بعده من القيامة والجنة والنار وان تكثر
من قراءة القرآن وما تعمل به فيه وان تستعظم البر والكرامة بالمؤمنين والمؤمنات ولا تعمل
من فعل الخير وان تنظر الى ما لا يرضى فعله لنفسك فلا تفعله لاحد من المؤمنين وان لا تثقل
على احد وان لا تمن على احد اذا انعمت عليه وان تكون الدنيا عندك سخا حتى يجعل الله نعم
لك جنته فهذه اربعون حديثا من استقام عليها وحفظها عني من اشتق دخل الجنة برحمة الله و
كان من افضل التابعين واحبهم الى الله نعم عز وجل بعد النبيين والصديقين وحشره يوم القيمة مع
النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا وعلى هذا الحديث يكون
المراد بالحفظ العمل كما ظهر من سياقه قال بعض الافاضل ولعل الوجه في تعيين عدد
الاربعين ان اكتساب هذه المعارف من العلم نورية في القلب عالما ملكة علمية وبصيرة
نورية يستبصر بها على استحضار غيرها من المعلومات فينبعث في زمرة الفقهاء او ان مجامع
العلوم المفقه للشارع ويرى سائرها تؤول الى ذلك كما يدل عليه ما رواه الصدوق ره
في الخصال في هذا المعنى **قوله** فصل الفقه في اللغة الفهم و في

حد الفقه

اصطلاح جمهور العلماء بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات
كزيد وعمرو مثلا وبالصفات كعدد وشجاعة وبالافعال كالكتابة وخياطة وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية
المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة وعلم الانبياء
وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية فانه مأخوذ من دليل اجمالي مقلد في جميع المسائل وذلك انه
اذا علم ان هذا حكم المفتي قد افتى به المفتي وعلم ان كلما افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه
يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المفتي هو حكم الله سبحانه في حقه وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه **اقول** هذا شروع
في بيان حد علم الفقه ولم يذكر حد اصول الفقه لان المقصود بالذات في هذا الكتاب هو الفقه وانما ذكر اصول الفقه
على سبيل المبدئية كما ذكر بتبعه وقيل انما لم يتعرض لتفسيره بالمعنى الاضافي ولا المعنى العلمي لان المعنى الاضافي لا غرض
له في معرفته والمعنى العلمي لا حاجة اليه لان المقصود بوجه ما يكفي للشروع فيه ولما تعريف للفقه فيحتمل ان يكون
لوجهين احدهما انه غاية لهذا العلم تعرف غاية ليعرف الطالب فقه قدره فتزداد رغبته في تحصيله بحسب تلك
الفائدة وثانيهما ان يعرف ان هذا العلم كيف يتضمن كيفية الاستدلال بيان ذلك انه علم من هذه الحدود ان
الاحكام مستنبطة عن الادلة التفصيلية وهذا العلم يبحث عن احوال الادلة الاجمالية فتوقف علم ان ادلة الفقه
مندرجة تحت موضوعاته فيعلم تاذي الطالب عن تلك الاحوال من الموضوع الى الادلة التفصيلية ويمكن ان
يقال ان المص وافق العموم في تفسيره بالمعنى الاضافي الا انه ترك تفسير الاصول لانه معلوم اذ كل احد يعرف
انه ما يبنى عليه الشيء وعرف المضاف اليه فعلم ان اصول الفقه معناه الاضافي مجموع ما يبنى عليه الفقه من القواعد
ثم اطلاقه على المعنى العلمي ظاهر باعتبار اضافة العلم اليه لان تلك القواعد فيقال هو علم لما يبنى عليه الفقه ولا
ويمكن ان يتكلف لصحة تعريف الفقه بان يقال وان كانت للاعلام ولا تخلص الجزئية بتركاستر والاكتسابية
الا انه لما كان القائم منه زيد غير القائم منه بعمرو هكذا فشابه بهذا الاعتبار الكلي فصح تعريفه وحده
بما ذكر وعلى هذا فالفقه علم جنس لا مخصص واعلم ان بيان حد مطلق العلم فما ينبغي ان يقدم في كل علم ليكون
الطالب على بصيرة وبيان ذلك ان العلم لما كان في الحقيقة عبارة عن مجموع مسائل متكثرة يجمعها حجة واحدة ذلك
الاعتبار يكون علما واحدا فيرد بالتدوين فلا بد من معرفة تلك الجهة ليمكن له التوجه الى العلم والاقدام على طلبه
وذلك بضبط وقته فيما لا يعنيه ولا بد له من بيان فائدة ذلك العلم المترتبة عليه ليخرج عن العبث وليزداد رغبته
في ذلك تحصيله وفائدة علم الفقه اظهر من ان تذكر مع انها ذكرت سابقا ولا بد من بيان موضوعه ليعلم انه
في الفصل الثاني بعد هذا الفصل ان شاء الله ليحصل له رؤية بصيرة في طلبه واما بيان مرتبته ففي
الفصل الثاني منه وقدم بيان حده لشدة الاحتياج اليه ثم اعلم ان هذا العلم اعني اصول الفقه في
اصل الوضع لاحال العلمية مركب لا اضافي والفقه تركيبا اضافيا على تقدير ان يكون هو المراد المص في هذا المقام
على ما يفهمه بعضهم وتلك اما من قبيل اضافة العام الى الخاص نحو شجر الاراك وبيانية نحو علم النحو وعلم الصرف
وعلم المنطق فيجب بيان كل منهما لان بيان المركب الاضافي من حيث هو مركب اضافي يتوقف على بيان اجزائه

لكن لا مطلقا ومن كل وجه على ما قرره الحكماء لان الوجوه غير متناهية لعدم تناهي التراكيب والقضايا فيكل شيء
بل على بيانها من حيث التركيب لان تعقله من حيث هو مركب يتوقف على تعقل اجزائه من حيث انه مركب منها وانما
باعتبار العلية فالمجموع المعنى واحد غير ملحوظ فيه شيء من اجزائه والمصنف في تقديم حده باعتبار المعنى الاضافي
على حده باعتبار المعنى العلمي موجود اما الثاني تقديمه بحثا ومن قدم البحث باعتبار المعنى العلمي كالحاجبي وغيره
فهو ناظر الى انه المقصود بالذات اذا تقرر هذا فنقول المراد بالاصل هنا ما يبتنى عليه الشيء وهذا
هو المعنى اللغوي وفي الاصطلاح يقال لاربعة معان مناسبة للمعنى اللغوي الاول الراجح كما يقال
الاصل في الكلام الحقيقة الثاني المستصحب كما في تعارض الاصل والظاهر الثالث الدليل كما يقال الاصل في
هذه المسئلة كذا الرابع القاعدة كما يقال لنا اصل وهو ان كل فاعل مرفوع وزاد بعضهم معنى
خامسا وهو المقيس عليه والاضافة الى العلم قرينة دالة على ارادة المعنى الثالث هذا ما يتعلق بالاصول واما
ما يتعلق بالفقه فالفقاهة الفهم اما من فقه بالكسر يفقه بالضم ومنه قوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم
ولم يقل انه فاقه وفقه بالضم اذا صار فقيها والفهم جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب
وان كان المصنف جاهلا كالغافل وسمي الذكي ايضا كذلك قيل واصطلاحا العلم المتعلق بالاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية على تعريف المص فقوله العلم كالجنس وباقي القيود كالفصول فخرج
بالاحكام العلم بالذوات والصفات لا باعتبار تحققه والافعال وبالشرعية خرج العلم المتعلق بالاحكام
العقلية كالتماثل والاختلاف والحسن والقبح على رأي وخرج الحسية ايضا كالعلم بان الشمس مشرقة
والتجربية كالعلم بان السقمونيا مسهل للصفراء والوضعية الاصطلاحية كالعلم بان الفاعل مرفوع والفرعية
خرج العلم المتعلق بالاحكام الشرعية الاصولية لكون الامر للوجوب والنهي للتحريم وكون الاجماع وخبر الواحد
وظاهر الكتاب لا يحتجب حجة وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة وعلم الانبياء
فانها انكشاف والهام لا عن تحصيل الادلة ولا تسمى فقها ايضا على ما قال العلامة
واعترض العلامة الشيرازي بان علمه سبحانه مستفاد من الادلة لان علمه بالاشياء وجب ان يكون على ما هي عليه
في نفس الامر فوجب ان يعرفها بعللها ان كانت معللة واجيب بان الادلة امارات لا علل موجبة
سلمنا لكن العلم بالمعلول لا يجب ان يكون مستفادا من العلة واما علم الملائكة والانبياء فانه بالوحي
والتعريف وذلك دون الاستدلال وهذا مبني على القول بعدم صحة اجتهاد النبي
اما على القول باجتهاده فلا يخرج هذا القيد وخرج بالتفصيلية علم المقلد فانه ربما يعلم
كثيرا من المسائل والاحكام الشرعية لكن لا بالادلة التفصيلية عن اعيان تلك الاحكام بل بافتاء
المفتي وهو دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل المفتى بها والمراد بالاجمال ما قابل التفصيل في كل
مسئلة وليس المراد انه دليل في الجملة كما سبق من لفظ الاجمال لانه دليل قاطع والدليل في الجملة تحصيل
واعلم ان المراد بالاحكام التصديقات اعني المسائل التصديقية المأخوذة من الشرع فيكون العلم

بمعنى الملكة

وتأخر عنه اختلاف وكل وجه باعتبار المعنى لمن قدم الحد الاضافي فهو ناظر الى انه متقدم على المعنى العلمي ص

قال الشريف وفي حد الاصول من الشرعيات ما يدل ان الاعتقادات وان استقل بادراكها العقل يجب اخذها من الشرع ليعتد بها ص

بمعنى الملكة الحاصلة بتكرر تلك التصديقات ويجعل الانسان بها اب الحكمة فيكون العلم ح بمعنى
التصديق وليس المراد بها الخطابات الواردة من الشارع المتعلقة بافعال المكلفين على ما يقوله
الاشعري فانها ليست احكاما عندنا وانما هي دلائل الاحكام واما اقتضاء الخطاب ايضا وهو
الاحكام الخمسة المشهورة فيلزم استدراك قيدي الشرعية والفرعية وعدم صحة تقسيمه الى العقلية
واللغوية ويلزم اتحاد الدليل والمدلول تأمل والقصر على المقيد المذكور اقتصر على ذكر الفقه
وتعريفه واهمل الجزء الاول اما لظهوره على ما قيل او لكونه كالمبادي بخلاف الفقه فانه المقصود
اولا وبالذات في هذا الكتاب على ما اشار اليه المص في قوله
فظهر وجعل الظرف اعني قوله عن ادلتها صفة للعلم ولم يجعله صفة للاحكام والا لم يخرج
علم الله والملائكة والانبياء لانه يصدق على علومهم انها علم بالاحكام الحاصلة عن
ادلتها بالنسبة الى غيرهم وان لم يكن علم حاصلا عن الادلة وكذا لو جعل متعلقا بالفرعية
وهو ظاهر لان الاحكام متعلقة للعلم باعتبار تعلق علمهم بها كون
ظاهرا ان الاحكام متعلقة للعلم باعتبار تعلق علمهم بها كون
وفي بعض الادلة لو جعل صفة للعلم والاحكام
حواس الاكتساب والتجربة
الاحكام كعلم صورة الكاتبي والهاتفي قال الاستاذ تبركا واذا كان العلم المتحاصل
عن الادلة هو العلم النظري المكتسب بالفكر والنظر فيكون علم الفقه نظريا سوى كان الدليل الشرعي
قطعيا كنصوص الكتاب على القول بقطعيتها والسنة المتواترة والاجماع او ظنيا كاخبار الآحاد
على القول بحجيتها شرعا اذا تقرر هذا فيكون علم الفقه قسمين قطعي وظني فلا وجه لتخصيصه
بالفقه الظني الذي يجري فيه الاجتهاد كما ذهب اليه البعض وايضا اذا كان مختصا بالظني يلزم خروج
علم الانبياء والاوصياء وعلم جبرئيل عن المقسم فلا حاجة الى قيد الاخراج تلك العلوم لان الاخراج فرع
الدخول وليس فليس لا يقع علم الفقه اعتبار ان احدهما احدهما باعتبار اصل العلم الثاني النظري وغيره
مع قطع النظر عن كونه نظريا في الواقع ونفس الامر وثانيهما احدهما على خاص نظري وهي الاعتبار الاول
داخلة كلام المص انما هو مبني على عدم جواز دخول تلك العلوم في علم الفقه الخاص الذي اصل العلم
بما هو علم لانه لا نزاع في ذلك قال الاستاذ قوله وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية
لقائل ان يقول لا خفاء في ان الاحكام المأخوذة في تعريف الفقه هي الاحكام الفرعية

والاخفاء ايضا في ان الحكم الشرعي لا بد له من دليل والاخفاء في ان المراد المعرف في قوله عن ادلتها
هي الادلة الدالة على الاحكام الشرعية اذا تمهد هذا فله ان يقول الادلة الشرعية امور
مضبوطة محصورة والدليل الاجمالي للمقلد ليس داخلا فلا وجه لاخراجه بقيد التفصيلية وايضا
لا خلاف في ان المكلفين في زمان الغيبة الكبرى قسمان مجتهد ومقلد ويجب على كل واحد منهما
العلم بجميع الواجبات السمعية على الوجه التفصيلي لكن بطريق المقلد والشاق من المجتهد والاخذ منه
بواسطة او بغير واسطة بلا طلب دليل من المجتهد والقياس الذي مرتبة المقلد انما ترتبه بعد اخذه و
سماعه من المجتهد على ما يصرح به صغرى قياسه في قوله هذا الحكم الشرعي المعين مما افتى به المفتي
فانه يتوقف صدقه على السماع اولا من المجتهد وعلم المقلد يلزم ان يكون سابقا على ذلك القياس
الذي هو دليله وهكذا في كل موضع يريد ان يجري فيه دليله لا بد من السبق المذكور والا لم يتحقق
صغرى قياسه في قوله هذا الحكم الشرعي المعين مما افتى به المفتي فانه يتوقف صدقه فظهر انه لا
بد من سبق العلم على القياس الاجمالي فلو كان ذلك السابق حاصلا من ذلك القياس الاجمالي لزم الدور
اي تقدم الشيء على نفسه فتبين ان ذلك القياس لا يكون دليلا شرعيا مثبتا لحكم شرعي فلا يكون داخلا في الادلة
المذكورة واذا لم يكن داخلا فلا حاجة الى قيد يخرجه لا يقال اذا افتى المفتي بوجوب التسليم فيفيد المقلد
ان التسليم واجب لانه مما افتى به المفتي وكل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقه ويجب على اعتقاده
ايضا لانا نقول وجوب التسليم حكم شرعي وموضوع الحكم الشرعي اما بالدليل وهو وظيفة المجتهد واما
بغير الدليل الشرعي بل بالتقليد فقط وهو وظيفة المقلد واذا سمع المقلد المفتي قال التسليم واجب
فيكون حاصل العلم التفصيلي بوجوب التسليم فلم يتوجه القياس المذكور لا يقال يجوز ان لا يكون السماع
كافيا في العمل بل لا بد من اجراء القياس المذكور ايضا بعد السماع لانا نقول الاصل براءة الذمة ولا يجوز العدول
عن ذلك الا بدليل عقلا او نقلا اما الذي يظهر من اقوال الفقهاء لا ما يشعر ان المقلد يكفيه الاخذ عن
المجتهد بلا احتياج الى ضم ذلك الدليل الاجمالي وايضا الماخوذ في تعريف الفقه مهملا ودليل المقلد واحد
في نفسه فيلزم خروج علم المقلد فلا احتياج الى القيد المخرج والقول بان هذا الدليل وان كان واحدا
في نفسه لكنه متعدد باعتبار المواد المتعددة التي يجري فيها ذلك الدليل الواحد كالخبر غير سديد لان المواد المتعددة
هي مدلولات ذلك الدليل الواحد والتعدد والتكثر للمواد حقيقة لا وصف ذلك الدليل الواحد الموصوف
بالوحدة حقيقة فاتصافه بالكثرة من قبيل اتصاف الجالس بالحركة فان قيل قيد عن ادلتها التفصيلية
يحتمل ان يكون لاخراج الفقه بحسب العرف العام لان من حصل جملة مسائل الفقه ولو تقليدا يصدق عليه
انه عالم بالاحكام الشرعية الفرعية فيقيد لا ادلتها ليخرج علم المقلد لان يخرج الفقه والفقيه بحسب العرف العام بقيد
عن ادلتها ولا احتياج الى قيد التفصيلية فان قلت يكون مستدركا قلت قيد التفصيلية ليس قيدا

الكلفين

اخراجا

احترازيا بل هو قيد بياني نقول يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله في حقه عن ضرورة هذا
ان بيان ان دليل المقلد اجمالي مطرد في جميع المسائل من غير نظر الى ان ذلك الدليل ينبغي تفريعه على
ما يوافق مذهب المخطئة الذي هو الحق عنده كما يجيء في آخر الفصل والا لكان المناسب لمذهب
المخطئة ان يقول في الكبرى وعلم ان كل ما افتى به المفتي فهو مظنون انه حكم الله في حقه فيظن ان
ذلك الحكم المعين هو حكم الله في حقه وان علم قطعا انه يجب العمل به واما الكبرى على ما ذكره فهو يناسب مذهب
المصوبة القائلين باختلاف الاحكام بالنسبة الى المكلفين بحسب اختلاف المسائل في الظنون قوله وقد
اورد على هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام
كذلك لانه لم يرد به العالم بل من لم يبلغ رتبته وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل ذلك لعلو رتبته في
العلم مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان المراد بها الكل لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه ان لم يكن
كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام بل بعضها او اكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب الظنون لابتنائه غالبا
على ما هو ظني الدلالة او السند فكيف اطلق عليه العلم اقول قد يرد على هذا الحد المذكور للفقه اشكالات الاول
ما اشتهر من ان الاحكام جمع محلى باللام فاما ان يحمل على الجنس المتناول للكل والبعض الذي اقله ثلثة
منها لا بعينها او على الاستغراق فان كان الاول لم يطرد لصدق الحد بدون المحدود وذلك في المقلد اذا
عرف بعض الاحكام الشرعية الفرعية كذلك واليه الاشارة بقوله ان كان المراد الاحكام البعض
وذلك يحمل اللام على الجنس الشامل للكل والبعض فلا يرد ان المراد بين الكل والبعض غير جامع لجواز
حمله على الاعم واما خصص البعض بالذكر لانه المحقق في الماهية باعتبار الوجود عند اطلاقها من غير بيان
الكل او البعض على ان مورد الشبهة هو البعض دون الكل وح فلا مانع لحمل على بعض معين و
لو كان اكثر كما توهمه البعض اذ القرينة على العهدية فلا يحتاج الى ما قيل من ان دخول المقلد انما
يلزم على تقدير ارادة البعض على الاطلاق واما على تقدير ارادة المعين او الاكثر على ما اختاره لا يرد ما يعترض
قال هو العلم بجملة غالبة من الاحكام فيرد بان ذلك يرد للاجمالة وان كان المراد الكل لم ينعكس
لصدق المحدود بدون الحد فلان كثيرا من الفقهاء لا يحيطون علما بجميع الاحكام الشرعية التي
لا اشكال المشهور وهو ان الفقه اكثره من باب الظنون والاسمى من العلم كذلك فلا يكون علما
فلا يجوز اخذ العلم جنسا في تعريفه لان اكثر الفقه مستفاد من السمعيات التي لا تفيد الا الظن فان
اقوى مدارك الاحكام الكتاب وافادته مبنية على نقل اللغات التي لا تفيد الا الظن بمعانيها والدليل الظني
يكون ما يلزم منه ظنيا كما سيجيء ان شاء الله تعالى والعلم قسيم الظن لانه يقيني لا يحتمل النقيض فلا يصح اخذ العلم
في تعريف الفقه فقوله لدخول المقلد اي علم المقلد لان الكلام في حد الفقه لا الفقيه وكذا
يقدر المضاف في العبارات الآتية مثل قوله ليس بفقيه فانه الموصوف به والعالم به وقوله كذلك

الاصطلاحي

اي غاداتها التفصيلية وقوله لانا لا نريد بالعالم الخ بيان لدخول المقلد على هذا التقدير وقوله
وقد يكون عالما متمكنا الخ دفع لما يقال من انه لما كان المراد من الادلة الامارات المفيدة للظن
وهي قد تتعارض وتحتاج الى الترجيح ولا يمكن ان العلم بالاحكام كذلك الا المجتهد ووجه الدفع ان المراد
بالمقلد من له ملكة مجتهد في الكل وقد يكون له رتبة في العلم متمكنا من العلم ببعض الاحكام كذلك وقوله
لاستناده غالبا الا انه قد يكون مستندا على القطعيات كالاجماع المنقول بالتواتر والكتاب القطعي والسنة المتواترة
ثم لا يخفى ان الى هذا القيد انما هو على تقدير جعل القطعيات فقها وحمل الادلة في التعريف على المعنى الاعم
من القطعي والظني وقد ادعى بعض المحققين ان القطعيات ليست فقها قوله والجواب انا نمنع سؤال
الاحكام فانا نختار اولا ان المراد البعض قولكم لا يفيد لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع لما اما
على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر اذ لا يتصور على هذا التقدير امكان العلم بجميع بعض
الاحكام كذلك عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ واما على القول بالتجزي
فالعلم المذكور داخل في الفقه ولا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة
الى ذلك المعلوم اصطلاحا وان صدق عليه عنوان المقلد بالنسبة الى ما عداه اقول فرع من
تقرير السؤال بانواعه وشرع في الجواب عنه على ما اقتضاه عبارة الكتاب من ترتيب الاعتراض المذكور
فقال قوله والجواب اما عن سؤال الاحكام فانا نختار اولا ان المراد بالاحكام البعض ومنع
اطراده لدخول المقلد فيه مدفوع اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر اذ لا يتصور على ذلك التقدير
اي تقدير عدم تجزي الاجتهاد انفكاك العلم ببعض الاحكام كذلك اي عن الادلة عن الاجتهاد المطلق ببعض
في جميع المسائل لان علم المجتهد المطلق ببعض الاحكام عن الادلة لا ينفك عن الاجتهاد لاطلاعه على جميع
ما يتعلق به بخلاف المقلد الذي يعلم ببعض الاحكام عن ادلته لاحتمال ان يتعلق بما اجتهد فيه مما لم يطلع عليه
فعدم انفكاك علم المقلد بالبعض عنه فلا يحصل له الاجتهاد وان بلغ من العلم ما بلغ ما لم يجتهد في الكل فلا يكون
علمه داخلا في الاجتهاد وتوضيح ذلك ان ما نفي التجزي يقول من كل ما يقدر جهله سيحصل تعلقه بالحكم المفروض
فلا يحصل للمتجزي ظن في عدم المانع من متعلق ما يعلمه من الدليل ولا يحصل له العلم بما استنبطه
من الاحكام الا بعد حصول قدرته لاستنباط الاحكام كلها وقبل حصولها يكون ما استنبطه موقوفا على حصولها
فاذا اشتمل استنباطه سائر الاحكام ولم يتغير ظنه بما استنبطه سابقا بعد علمه فيه لا يتصور على تقدير
عدم التجزي انفكاك العلم ببعض الاحكام عن الاجتهاد المتعذر عن تلك القدرة اذ رجحان بعض الاحكام
قبل حصول الاجتهاد المطلق لا يثمر الظن بذلك البعض على تقدير عدم التجزي وانما يثمر بعد حصول
الاجتهاد المطلق هذا على القول بعدم تجزي الاجتهاد واما على القول بالتجزي فدخول علم المقلد
في الفقه ظاهر واليه الاشارة بقوله فالعلم المذكور داخل في الفقه اي علم المقلد ببعض الاحكام كذلك

داخل الفقه

داخل في الفقه الذي يراد تعريفه في هذا المقام فلا ضير في صدق الحد عليه او يقال ان علم المقلد
داخل في حد الفقه وهو من افراده ولا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة وكون العالم بذلك البعض من الاحكام فقيها
بالنسبة الى ذلك البعض المعلوم لصدق عليه في اصطلاح المتشرعة انه فقيه وان صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة
الى ما عداه كما حقق واحاصله انه لا منافاة بين كونه فقيها ومقلدا لان ذلك باعتبارين وان في قوله وان
صدق وضلية تصور له عنوان ثم انه لا يخفى ان تقريره هذا الجواب جار على مذهب المص والمشهور في تقرير ان
المراد بالادلة الامارات المفيدة للظن والمراد بالعلم القطع والعلم القطعي بحكم من الاحكام لا يحصل من الامارات المفيدة
للظن الا للمجتهد في الكل للاجماع على كون الرأي الذي اليه الظن ظنه بحكم الله في حقه وشأنه وعلى وجوب العمل بظنه بخلاف
المقلد اذ لا اجماع في شأنه فلا يحصل له القطع بوجوب ما استنبطه من دليل بعض المتأخرين وهذا انما يناسب مذهب
المعتزلة حيث جعلوا الحكم الله تعالى تابعا لظن المجتهد ولا يستقيم على مذهب المحققين الا ان يراد الاحكام الظاهرية او
المراد وجوب العمل بها والمص قد ذكره لم يلتفت الى هذه التكلفات البعيدة وسيشير الى ذلك مع ايراد العلم الواقع في
الحد على ما يتم الظن وساق الجواب المشهور حمله على القطع كذا في الحاشية الجديدة هذا وبعض الافاضل هنا بحث وهو
انه لا يخفى ان القول بعدم تجزي الاجتهاد ينافي القول بان الفقه هو العلم ببعض الاحكام اذ الفقيه والمجتهد متساويان
الا ان الاصطلاح بهذا المتجزي فحصل عنده من الاحكام وغير المتجزي من عنده مدارك جميع الاحكام وايضا قوله
اذ لا يتصور على هذا الخ فيه انه لا شك في حصول التحقق كمال الظن عند الدليل الشرعي ببعض الاحكام دون بعض مع عدم
الاحاطة بمدارك الكل والقول بانه استنباطا بالترجيح لم يحصل له ظن بعدم المعارض مكابرة محضة وان اراد الظن
والعلم الذي يجب عليه العمل به ففيه ان التعريف لا يشمل هذا القيد فيفسد التعريف وان جعل بانه منافية مع القائل بعدم
التجزي من جهة انه تنافيا مع انه لا يلزم التساوي المذكور كما صرح به هذا المعترض نفسه في بعض التعليقات المنسوبة
اليه سلمنا التساوي بين الفقيه والمجتهد في اصطلاحهم ومع هذا فالترجيح مع القائل بعدم التجزي لانه يثبت ما
المعترض والنافي لا دليل له على المشهور والمعترض له دليل على دعواه وما نفاه في قوله وان اراد الظن او العلم
عليه دليل القائل بعدم التجزي لان المعلوم بما يتم وجوب العمل بالظن بحيث لا يحتاج الى الاستدراج به في التعاريف
قوله ثم نختار ثانيا ان المراد الاحكام جميعها لكن لما اجمعنا لخلو اللام ولا ريب انه حقيقة في العموم فولكم لا يعكس
لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا ممنوع اذ المراد بالعالم بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يمكنه في استعلامه
من المأخذ والشرائط بما يرجع اليه بحكم واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شائع في العرف فانه يقال فلان يعلم علم
النحو مثلا ولا يراد ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل ومع تعذر العلم بالحكم بالحال الحاضر لا ينافيه اقول
فرع من تقرير الجواب الاول عن سؤال الاحكام فشرع في الجواب الثاني عنه فقال قوله ثم نختار ثانيا
ان المراد بها اي بالاحكام جميعها وذلك بحمل اللام على الاستغراق كما هو المتبادر من الحكم المفرد ومع هذا فالحد
منعكس فقولكم لم ينعكس ممنوع اذ ليس المراد العلم بالجميع فعلا حتى يلزم عدم الانعكاس بل المراد العلم بالجميع قوة وقدرة منه

وهذا معنى قوله اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وحاصله التهيؤ القريب اعني كون الشخص مستعدا استعدادا
قريبا بحيث يدرك كل حكم كل من الحوادث بالاجتهاد بمعنى ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من المأخذ والشرائط
بان يرجع اليه فيحكم وعدم العلم في الحال الحاضر مثلا فيه لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او لعدم التمكن من الاجتهاد
لاستدعائه زمانا واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شائع في العرف فانه يقال فلان يعلم النحو
مثلا ولا يراد ان مسائله حاضرة عنده وهذا ما يقال ان العلم في التعريف عبارة عن ملكة يقتدر بها على ادراك
جزئية لا كما توهم بعضهم من انها جواب ان متغايران كذا ذكره المص في الحاشية قال المحقق الشريف التفصيل ان المعنى
الحقيقي للفظ العلم هو ادراك والملكة التي هي متعلق هو المعلوم اعني القواعد والمسائل التي يحصل بكون ذلك اللفظ
التابع وسيلة اليه في البقاء هو الملكة وقد اطلق لفظ العلم على كل واحد منهما اما حقيقة عرفية او اصطلاحية واما
مجازا مشهورا ثم لا يخفى ان المراد بالحكم هنا اسناد امر الى آخر كما اشرنا اليه سابقا لا المعنى المصطلح وهو خطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين كما يقوله الاشعري لان الخطابات عندنا ليست الا دلائل الاحكام فيجعل الدليل والمدلول واحدا
بهم بحيث قالوا بالكلام النفسي جعلوا الحكم وجعلوا الخطاب اللفظي دليله فالفقه عندهم هو العلم بخطاباته تعالى
النفسية عن خطاباته اللفظية قوله واما عن سؤال الظن فيحمل العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين
وان لم يمنع من النقيض وترجيحا لاحد الطرفين وهذا المعنى شائع ولا استعمال سيما في الاحكام الشرعية وما يأتي
في الجواب ايضا ان الظن في طريق الحكم لا فيه نفسه وظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم فضعفه ظاهر عندنا واما
عند المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب كما سيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى في بحث الاجتهاد فله وجه
فكانه اهتم وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال اقول فرغ من تقرير الجواب
عن سؤالي الاحكام بالوجهين المذكورين فشرع في الجواب عن سؤال الظن وقد اجيب عنه بوجوه ولا اولى مما
ذكره المص هنا وهو حمل العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع من النقيض وترجيحا وان الظن
وحاصله حصول صورة الشيء في العقل اعم من ان يكون علما يقينيا او ظنيا او جهلا وهذا المعنى شائع في الاستعمال
والمجوز الشائع المشهور صالح للدلالة على المطلوب بخلاف المجاز الغير المشهور وهذا ظاهر لو جاء الاحكام
الشرعية قال بعض الافاضل فان قيل يلزم كون حصول العلم بالاحكام حصولا غير مطابق للواقع قلنا
نلتزمه في الاجتهاد والتأمل ما ذكره العلامة في النهاية والشهيد في المسائل وهو انا نمنع كونه من باب الظنون لانه
نتيجة مقدمتين قطعيتين يحصلان عند المجتهد اذا غلب على ظنه احد الطرفين بدليل فرعي احدهما ان هذا الحكم
مظنون المجتهد قطعا وكلما هو مظنون المجتهد قطعا يجب عليه العمل به والاولى وجدانية والثانية اجماعية لا نزاع على
وجوب عمل المجتهد بظنه فالمؤلف منهما اعني كون هذا الحكم مما يجب العمل به يكون قطعيا لاستناده الى القطع فيتحقق
ان النتيجة قطعية والظن الذي هو الواسطة وقع في طريقه ولا آفة وهذا معنى قول المص وما يأتي
في الجواب ايضا من ان الظن في طريق الحكم لا فيه نفسه وظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم والمص استضعف هذا

المسائل الجائزة

الجواب

الجواب بالنسبة الى مذهب المخطئة القائلين بان المصيب في كل مسئلة يفتقر الى النظر والاستدلال واحد لان
الله تعالى فيها حكما معينا فمن اصابه فهو المصيب ووجه الضعف ظاهر على ما ذكره البهائي في حاشية الزبدة بقوله
اذ الفقه ليس العلم بتعيين الفعل كما هو مقتضى المقدمتين هذا مظنوني وكلما هو مظنوني يتعين عليه العمل به ورتبا
قيل ان تلك العبارة من كلام المصوبة اوردوها في كتبهم الاصولية والمخطئة اوردوها عاقلين عن مرادها وهذا
ابعد وقول المص واما عند المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب كما سيأتي الكلام فيه ان شاء الله
في بحث الاجتهاد فله وجه وذلك ان المص ذكر هناك رأي المصوبة بان حكم الله تعالى تابع لظن المجتهد في المسئلة
فما ظنه كل مجتهد فيها فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده فانه على هذا القول يحصل العلم للمجتهد بان الحكم في
هذه المسئلة كذا والعلم هو القطع وعلى هذا يدخل الجهل المركب في العلم لانه قطع باعتقاده وان لم يكن مطابقا
للواقع واما على رأي المخطئة فلا يحصل للمجتهد القطع بانه مظنونه حكم الله تعالى فلا بد من حمل العلم على ما ذكره
المص ليسلم من الايراد على تعريف الفقه قوله فصل واعلم ان بعض العلوم تقدم على بعض اما لتقدم موضوعه
او لتقدم غايته او لاشتماله على مبادي العلوم المتأخرة او لغير ذلك من الامور التي ليس هذا موضع ذكرها
ومرتبة هذا العلم متأخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى سائر العلوم واستفادتها منه
اقول لما فرغ من حد الفقه وتعريفه شرع في بيان مرتبته وهذا الفصل شكل بذلك وابه الاشارة بقوله
واعلم ان بعض العلوم تقدم على بعض اما لتقدم موضوعه وذلك كالالهي مثلا بالنسبة الى الطبيعي فان موضوعه
وهو المجردات مقدم على موضوع الطبيعي وهو الجسم الطبيعي وقوله او لتقدم غايته وذلك كالنحو مثلا بالنسبة
الى المعاني والبيان فان غاية النحو التحرز عن الخطأ في الكلم مقدمة على غايتها وهي رعاية الامور الزائدة على
اصل المراد وقوله ومرتبة هذا العلم متأخرة عن غيره المراد غيره من العلوم الستة وقيل الحصر لا يتم
بقرينة قوله فيما بعد فهذه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها عليه حيث عرف بالجر بالام واي بعض الفضل
الدال على حصر ما يتوقف عليه في هذه العلوم اذ لا انتفاء لهذا العلم الى الهندسة والطبيعي والرياضي والجفر
والشعر والعقود وغير ذلك وقيل بالاعم من قوله بالاعتبار الثالث انما خصه بالاعتبار الثالث لانه جار في
جميع ما سيجيء من العلوم وان كان له تأخر عن الكلام بالاعتبار الاول ايضا ومن هذا ظهر ان التردد في السابق مع الحكم
اذ التقدم قد يكون من جهة او جهتين او من ثلث او اربع وهكذا وقوله لافتقاره الى سائر العلوم اي سائر العلوم
المذكورة واعلم ان عبارة المص هنا من قوله واعلم ان بعض العلوم تقدم على بعض الى قوله المقصد الثاني
في تحقيق مهمات المباحث الاصولية كلام العلامة في النهاية مع تغيير يسير وحاصل الكلام ان المص في صدد
بيان مرتبة علم الفقه ونسبته الى غيره من العلوم الدينية التي يحتاج الهائي معرفة كيفية العمل الديني كالكلام والفقه
واصوله ومعرفة التفسير والحديث لا ما لا يتعلق فيه الغرض كالحساب والهندسة والطب وغيرها وهذه

الغاية

العلوم الدينية

اذا تحصل ذلك فمن اراد المسئلة ما اذا وقف على المفردات ولا فانا نراه المجتهد ان يعرف الفرق بين الطاق وان الطاق ليس جملة على المعنى الفرق بين الطاق وان الطاق ليس جملة على المعنى الفرق بين الطاق وان الطاق ليس جملة على المعنى

منها كلية وهو الكلام لا غير ومنها جزئية كالفقه وذلك لانه يقسم الموجود الى القديم والحادث ويقسم الحادث
الى الجوهر والعرض ويقسم العرض وينظر في القديم ويثبت وحدته وينفي القسمة عنه الى غير ذلك من اثبات الرسل
وصدقهم وعصمتهم ولا يتعدى الى المعاد والفقه ينظر صاحبه في احكام افعال المكلفين خاصة
والاصولي الباحث عن احكام الادلة خاصة والنظر الباحث عن مقام الكتاب خاصة وعلم الحديث الباحث عن طرق
الحديث خاصة وفي علم الكلام يتبين مبادي العلوم الجزئية فيأخذ المفسر والمحدث خاصا وهو الكتاب وينظر فيه ويأخذ
المحدث والمحدث خاصة وهو السنة ويأخذ الفقيه واحد الخمسة وهو فعل المكلف وينظر في نسبته الى الخطاب الشرعي
من حيث الاحكام الخمسة فاذا علم الكلام هو العلم الاعلى ومنه تنبثق المباحث الى العلوم الدينية قوله اما تأخره
عن علم الكلام فلانه يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك مبسوط البحث في معرفة
نفس التكليف والمكلف واما تأخره عن علم اصول الفقه فظ لان هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج
الى الاستدلال وعلم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال وهذا يظهر وجه تأخره عن علم النحو
ايضا لكونه متكفلا ببيان صحة الطرق وفسادها واما تأخره عن علم اللغة والنحو والصرف فلان من مبادي
هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج هذا العلم بهما الى العلوم الثلاثة ظاهر فهذه هي العلوم التي
يجب تقدم معرفتها عليه في الجملة اقول لما كان موضوع علم الفقه هو افعال المكلفين ومحمول
الاحكام الخمسة المشهورة والصحة والبطلان فالبحث فيه انما هو عن الاحكام الخمسة بان الفعل الفلاني
للمكلف واجب او مندوب صحيح او فاسد او باطل الى غير ذلك من حرام ومكروه ومباح لان موضوع كل علم
ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وهذه كذلك ولا شك ان البحث في ذلك يرجع الى البحث عن كيفية
التكليف بالنسبة اليه كذا وكذا وهو يستلزم المكلف به وذلك وظيفة الباحث في علم الكلام
فيكون علم الكلام متكفلا بذلك وظهر من هذا ان هذا العلم عن علم الكلام وقد يتوهم في هذا المقام
ان الفقيه يبحث ان التكليف المستفاد من هذا الخطاب بطريق الوجوب ومن ذلك الخطاب بطريق الندب الى غير ذلك
وفيه نظر لان الظاهر ان ذلك وظيفة الاصولي لان الاصولي يبحث ان المستفاد من خطاب الفعل بدون
القرينة هو الوجوب والمستفاد منه مع القرينة هو الندب وكذا يبحث ان المستفاد من خطاب لا تفعل من
دون القرينة التحريم ومعها الكراهة الى غير ذلك فتأمله وذلك مبسوط في معرفة التكليف والمكلف ثم
ان البحث عن كيفية التكليف موقوف على البحث الكائن في معرفة نفس التكليف والمكلف وهو ظاهر ثم
معرفة المكلف من حيث انه مكلف موقوفة على معرفة وجوده وصفاته الذاتية كالعلم والقدرة والارادة والفعلية
لكونه مثبتا للكتب ومرسلا للرسل وكون الرسل واسطة في ذلك التكليف فلا بد من معرفة الرسول ص
ومعرفة صدقه المتوقفة على معرفة المعجزة الى غير ذلك والعلم المتكفل بذلك علم الكلام وقوله

وعلم اصول الفقه

وعلم اصول الفقه متضمن لبيان الخ وذلك لانا اذا ثبت في الاصول ان العام المخصص حجة فيما بقي مثلا وكذا
مفهوم الشرط حجة ان تم بلا معارض الى غير ذلك فالفقيه اذا وجد عاما مخصصا يستدل به على ما بقي مثلا من لا
فراد وان لم نجد خطابا حكما مخالفا للحكم المقيد بالشرط يعمل بمفهومه مع عدم المعارض وهكذا وقوله
واما تأخره عن علم اللغة كان المراد بها ما يعم متن اللغة وغيره فيشمل المعاني والبيان والصرف والنحو
مع انها داخلة فيها بهذا المعنى لمزيد الاهتمام بها في هذا العلم والمراد بالمبادي في قوله فلان من مبادي
هذا العلم الكتاب والسنة المبادي التصديقية والمبادي التصديقية مقدمات يتوقف ذلك العلم عليها وهي
قد تكون ضرورية وقد تكون نظرية فيتكفل ببيانها علم آخر واما المبادي التصورية فهي اشياء تستعمل في
ذلك العلم كحد موضوعه او جزءيه او جزئياته او حد اعراضه الذاتية ولما كان النظر هنا في الاحكام الشرعية
لا يتم توقف ذلك على الادلة والتصديق بها امر لا يخفى ان احتياج العلم بالكتاب والسنة الى العلوم الثلاثة
وهي اللغة والنحو والصرف امر ظاهر وذلك لان الكتاب والسنة لكونهما عربيين يحتاج الاستدلال بهما على
فهمه المتوقف على معرفة اوضاع مفردات الالفاظ ومركباتها وكيفية جواهر الكلمات وهيئاتها لتمتاز حقائقها
عن مجازاتها ومدلول اقسام التراكيب عن مقابلاتها وانواع الصيغ عن احوالها لاختلاف المعاني باختلاف
الهيئات والهيئات فهذه العلوم الستة هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها عليه اي على علم الفقه على
الاجمال من غير تعرض تفصيل ما يتوقف عليه منها ومن غير بيان للمقدار المحتاج اليه منها لان ذلك يستدعي طولا
خرج عما نحن بصدده من الاختصار وربما يتبين ذلك في محل آخر من الكتب المطولة كما ذكر في كتب التفسير
ان الفقيه يحتاج الى خمسمائة آية يعرف ما ذكر وهاهنا مسئلة مهمة قوله فصل ولا بد لكل علم ان يكون
باحثا عن امور لاحقة لغيرها ومن تلك الامور مسائله وذلك الغير موضوعه ولا بد له من مقدمات يتوقف
الاستدلال عليها ومن تصورات الموضوع واجزائه وتسمى مجموع ذلك المبادي اقول هذا الفصل
هو آخر فصول المقصد الاول من مقدمة الكتاب وهو يبحث عن امور ثلثة بيان موضوع علم الفقه ومباديه
ومسائله وهي التي اشار اليها المص في اوائل المقصد المذكور حيث قال وبيان موضوعه ومباديه و
مسائله وذلك لان كل علم اذا بحث فيه فلا بد ان يكون باحثا عن امور لاحقة لغيرها اي عارضة لذلك الغير وذ
لك الغير معروض لها وتسمى تلك الامور مسائله اي تلك الامور اللاحقة باعتبار اللحوق لغيرها ومن حيث الكون
له فترجع الى القضايا فتكون تلك الامور مسائل هذا العلم وذلك الغير موضوعه واما نفس تلك الامور بدون
هذه القيد فانها تقع في محمولات المسائل التي هي القضايا وانما قلنا انها تقع في محمولات المسائل لان
المحمول في قولنا الوتر مندوب ليس نفس الندب وكذا في قولنا الامر للوجوب مثلا ليس نفس الوجوب لان
الواجب هو متعلق الحكم لا نفسه وقال المحشي الجديد خرج المحمول وهو كما ترى ولا بد له من مقدمات
اي مبادي يتوقف الاستدلال عليها وهي قد تكون تصورية كتصور الطرفين مسائل العلم والطرفين مقدمات

ولما كان البحث في علم الفقه عن الاحكام الخمسة
اعني الوجوب والندب والحظر والكراهة والاباحة وعن الصحة والبطلان من حيث كونها عوارض
لافعال المكلفين من حيث الاوامر والنواهي وبادية
هو افعال المكلفين من حيث الاوامر والنواهي كان موضوعه
ما يتوقف عليه من المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع ومن التصورات كمعرفة الموضوع والجزاء
وجزئياته ومسائله هي المطالب التي تثبت
المستدل عليها فيه متن

الدليل وقد تكون تصديقية وهي المقدمات التي تتألف منها الدلائل من غير ان تكون مسائل في ذلك العلم
وهي قد تكون بينة بنفسها غنية عن البيان وتسمى علوما متعارفة لكون الكل اعظم من الجزء وقد تكون
محتاجة اليه وتستعمل في ذلك العلم مسلمة ولا تثبت فيه والا كانت من مسائله وهي ان كانت مقبولة على سبيل
حسن الظن من غير تشكيك وانكار فاصول موضوعة والا فمصادرات والمراد بالتصورية بيان حده وغايته
والتصديقية بموضوعه وبيان مرتبته اذا تقرر هذا فمبادي علم الفقه ما يتوقف هو عليه من
المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع وما يتوقف عليه التصورات كمعرفة الموضوع وهو افعال المكلفين واجزائه
وهي الافعال والمكلفين وجزئياته كاذا كان الموضوع كليا كالحيوان فان موضوعه العدد والمفهوم عند
الكلام فتصور الجزئيات هي التي دخل تحت الموضوع الكلي مثل تصور القسمة والتفريق وغير ذلك والمفهوم
الفاعل والمفعول الى غير ذلك واما مسائله فهي المطالب الجزئية التي يصدق عليها الفقه وهي المستدل
عليها بالادلة المشهورة او بعضها كالكتاب والسنة والاجماع وغير ذلك اذا كانت مذكورة ومثبتة
فيه واحترز بهذا عما اذا كانت في غيره فانه لا يستدل عليها هناك وان استدل بها لغرض كما تقدم وباعتبار
انضمام الاحكام الى موضوعاتها تكون قضايا تصديقية اذا عرفت هذا فالمبادي التصديقية
مقدمات يتوقف ذلك العلم عليها وهي قد تكون ضرورية وقد تكون نظرية يتكفل ببيانها علم آخر والمبادي
التصورية حدود واشياء تستعمل في ذلك كحد موضوعها واجزائه وجزئياته او حدا عرضيا ذاتيا و
لما كان النظر هناك في الاحكام الشرعية وقف العلم الاجرى على تعيين الادلة وفي قوله من حيث كونها عارضة
لافعال المكلفين دلالة على ما ذكرنا وكلمة حيث موضوع لمكان استعير لجهة الشيء واعتباره في الموجود
من حيث انه موجود اي من هذه الجهة ومن هذا الاعتبار ثم لما جاز ان يكون امر واحد محمولا في علم باعتبار
وفي علم آخر باعتبار آخر كالمي الموضوع ولم يكن الاحكام الخمسة وما يتبعها من الصحة والبطلان محمولات لهذا
العلم في نفسه ولا من جميع الاعتبارات لكونها من جملة المفهومات وموجودة من الموجودات الخارجية
من الامتناع بل من جهة خاصة اعني كونها عارضة لافعال المكلفين قال من حيث كونها الخ هذه
الحيثية قيد للمحمول مختصة له وليس متعلقا بالبحث لان البحث عن الشيء اثباته لشيء آخر ولا يمكن تقييد
اثبات الموضوع بعروضه له كما لا يخفى وقوله من حيث اقتضاء والتعبير اشارة الى الاحكام الخمسة وهو متعلق
بافعال المكلفين مصدر بمعنى المفعول اي من حيث كونه مقتضى الامر الشارع على سبيل البت او الاولوية
او كونه مخيرا فيها ولما كان غرضي في هذا المقام بيان المبادي التصديقية للايضاح والكشف ولهذا
لم يذكر دليل العقل قال كالكتاب الخ وكذا اهمال المبادي التصورية فان قيل قوله وتسمى تلك
الامور مسائله لا يخلو من تسامح لان المسائل على ما يجيء في كلام المص هي المطالب الجزئية وهي لا تكون
الا قضايا مركبة من الموضوعات والمحمولات والامور اللاحقة هي الاحكام فقط كما لا يخفى فهي من قبيل اطلاق الكل

بالمبادي م

المحمول م

على الجزء فيدفع التدافع من اول الكلام وآخره قلنا يمكن الجواب بان لا نسلم الاطلاق بطريق المسامحة والثاني
بطريق الحقيقة لا ان يقال ان الامور اللاحقة هي الاحكام المحمولة في الفقه لكونها محمولات مسائله كما
سبقت اليه الاشارة قوله المقصد الثاني في تحقيق مهمات المباحث الاصولية التي هي الاساس
لبناء الاحكام الشرعية وفيه مطالب المطلب الاول في نبذة من تقسيم مباحث الالفاظ تقسيم
اللفظ والمعنى ان اتحدا فاما ان يمنع نفس تصور المعنى من وقوع الشركة فيه وهو الجزئي
او لا يمنع وهو الكلي ثم الكلي اما ان يتساوى معناه في جميع موارده وهو المتواطئ او يتفاوت
وهو المشكك وان تكثرا فالالفاظ متباينة سواء كانت المعاني متصلة كالذات والصفة او منفصلة
كالضدين وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهي مترادفة وان تكثرت المعاني واتحد اللفظ من وضع
واحد فهو المشترك اقول قد ذكر المص قدس سره ان كتابه مقدمة واقسام ان بعة وقد ذكرنا سابقا
ان الاقسام الاربعة اشارة الى ما هو المقصود من علم الفقه وذلك بدليل العبادات وعقود
وايقاعات واحكام وانه المص جعل هذا الكتاب من باب المبادي لتلك الاقسام ذهنا وكالاساس عمليا
مقصودة في نفسه وان الغرض من المقدمة غرض في مصدر ذي وقد فرغ
من المقصد الاول الباحث عن فضيلة العلم وبيان بذة مما يجب على العلماء مراعاته وبيان الحاجة وجه
الحاجة الى الفقه وذكر حده ومرتبته وموضوعه ومباحثه ومسائله وها هو شرع في المقصد الثاني
الباحث عن مهمات المباحث الاصولية لانها اساس الاحكام الشرعية لابتنائها عليها وهو يشتمل على مطالب
تسعة المطلب الاول في قليل سير من تقسيم مباحث الالفاظ والى تفصيل هذا المجمل اشار بقوله
تقسيم اللفظ والمعنى ان اتحدا يعني ان اللفظ المفرد اسما كان او غيره باعتبار وحدته ووحدة محموله
مدلوله وتعدد بهما اربعة اقسام الاول ان يتحد اللفظ والمعنى وح فاما ان يمنع نفس تصور المعنى
من وقوع الشركة فيه او لا يكون كذلك الثاني الكلي والاول الجزئي الحقيقي ويقال للنوع جزئي
اضافي بالنسبة الى جنسه ثم الكلي ينقسم الى الذاتي والعرضي وح فاما ان يتساوى معناه في جميع افراده
بان لا يكون له بالنظر الى افراده تفاوت باولية او اولوية او اشدية كالانسان بالنظر الى افراده
وهو المتواطئ لتساوي الافراد في صدقه عليها او يكون متفاوتا لحصوله فيها بالحد الوجوه ومعناه
خلاف في الاولوية ان العقل اذا لاحظ نسبة ذلك المفهوم الى افراده حكم بان اتصاف البعض اول
واقدم من البعض الآخر كالوجود بالقوة الى وجود الواجب ووجود الممكن فانه في الواجب لذاته
وفي الممكن بالفاضة عنه ومعنى التفاوت في الاشدية ان العقل بمعونة الوهم ينتزع من الاقوى
مثال الاضعف وزيادة كبياض الثلج والعاج والمشكك لا يقال لما ان يتساوى معناه في جميع موارده وهو
او يشترك لفظي والى هذا الاشارة بقوله ثم الكلي اما ان يتساوى معناه في جميع موارده وهو

المتواطئ

نسخة التدافع ابن ركن الدين
الشيخ السيد علي

او يتفاوت وهو الشك ثم ان تسمية اللفظ بالكلي والجزئي من باب تسمية الدال باسم المدلول فان الكلية
والجزئية من صفات المعنى دون اللفظ كما هو التحقيق واعلم ان اللفظ الواحد المتحد المعنى له تقسيم آخر
وهو انه ان دل على ذات معينة من غير دلالة على صفة فهو اسم الجنس كالفرس وان دل على ذي صفة معينة
من غير ان يكون خصوصية ذات ماله الصفة معلومة فهو المشتق كالفارس فان معناه شيء ما له هذه الصفة
من غير دلالة في اللفظ على خصوصية انسان او غيره واعلم ان اتصاف اللفظ بالكلية والجزئية انما هو
باعتبار وحدتهما ولا مدخل في هذا الاتصاف في كونه موضوعا لمعنى آخر حتى يكون مشتركا او كون لفظ آخر
موضوعا لمعناه فيكون مترادفا مثلا لفظ العين كليا باعتبار انه موضوع للذهب سواء كان موضوعا لمعنى
آخر ام لا ولفظ زيد جزئي سواء وضع لذات اخرى ام لا وكذا تكثر الالفاظ والمعاني لا دخل له في
كلية اللفظ وجزئيته وهذا المعنى الكلي والجزئي مراد قائم بالمحل باللفظ والمعنى وليس مراده ان المشترك
لا يكون جزئيا ولا كليا مطلقا بل المراد انه من حيث انه مشترك كليا ولا جزئيا ومحصله ان المراد
باتحاد اللفظ والمعنى عدم اعتبار تكثرهما او تكثر احدهما لا اعتبار عدم تكثرهما او تكثر احدهما
لا اعتبار عدم تكثرهما حتى يلزم انهما اذا كانا متكثرين او احدهما متكثرا لا يكون كليا ولا جزئيا فتأمل
اذا تقرر هذا فقوله وهو الجزئي الظاهر مراده ان اللفظ الذي يكون معناه كذا جزئي وكذا
الكلي لان البحث في الالفاظ وقوله ثم الكلي اما ان يتساوى معناه الخ فالموصوف بالجزئية والكلية
وان كان هو المعنى في الحقيقة الا انهم ربما يسامحون فيصفون الالفاظ بهما ان قيل يدخل في شيء من
المعارف كالعلم الجنسي والموصول والاشارة والمعرف والمعرف باللام التعريف لدخول العلم الشخصي
فيه قلت الظاهر انها داخلة في تعريف الجزئي لان المحقق على انها موضوعة لكل موضوع له من
الجزئيات المقصودة بالوضع العام اعني ما لوحظ فيه في اصل الوضع الموضوع له بوجه عام شامل
له ولغيره فيكون اللفظ الوضع عاما والموضوع له خاصا وانما على القول بانها موضوعة بازاء مفهوم
كلية صادقة على افرادها وانما حصل الاقتران بالتشخص حين استعمال الجزئي الوضع كما هو ذهب
اليه التفتازاني فخارجة عنه ولا يمكن عدها من الجزئي باعتبار حالة الاستعمال لانه باعتبار قصدك
معنى جزئي ولوضح ذلك لزم ان يكون مثل رجل وضارب في قولك جاء رجل وضارب وانت تقصد
معينا جزئيا وهو بعيد وفيه نظر وتحقيق كون الوضع عاما والموضوع له خاصا على ما ذكره الاستاذ
ان انا مثلا يكون الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا ومعنى كون الوضع عاما هو ان الواضع حين
اراد ان يجعل لفظ انا موضوعا لكل متكلم متكلم بخصوصه الى الغرض العام جعل معنى كليا عنوانا لملاحظة
جميع اشخاص المتكلم وتلك الاشخاص جزئيات مندرجة تحته وتصور الاشخاص بالعنوان الصادق عليها علم
اجمالي بالنسبة الى تلك الاشخاص فاللفظ الموضوع هو لفظ انا والمعنى الموضوع له هو كل شخص من افراد

الى الغرض العام وهو مفهوم الحاكي عن نفسه وهذا المفهوم الكلي عنوان كلي صادق على جميع اشخاص المتكلم

المتكلم

المتكلم والمفهوم الكلي آلة لملاحظة تلك الاشخاص لا ان لفظ انا موضوع بازائه والا يلزم ان يكون الوضع والموضوع له عامين كالانسان والفرس وغيرهما فيلزم ان لا يكون انا من قسم المعرفة ويكون نكرة مع ان النحاة صرحوا بانه معرفة فظهر ان الموضوع له في هذا القسم امور غير متناهية معقولة اجمالا فلا يصلح ان يتعقل كلها بعقل سواء كان ملحوظا اجمالا او تفصيلا يلزم ان يكون امورا متناهية كما يدل عليه قول الشارح العضدي انتهى قال الشريف فان قلت فما معنى كون الوضع عاما والموضوع له خاصا قلت معناه ان الواضع تصور امورا مخصوصة باعتبار امر مشترك بينها وعين اللفظ بازاء تلك الخصوصيات دفعة واحدة كما عين لفظ انا لكل متكلم واحد بخصوص كل متكلم مع عنوان ولفظ هذا لكل شار اليه مفرد مذكر الى غير ذلك فالمعتبر في الوضع مفهوم عام وهذا معنى كونه عاما والموضوع له خصوصيات افراد ذلك المفهوم العام فاطلاق انا وانت على هذين الجزئيات المخصوصة بطريق الحقيقة ولا يجوز اطلاقها على ذلك المفهوم الكلي فلا يقال انا ويراد به متكلم ما ولا انت ويراد به مخاطب ما وهذا يتحقق معاني لفظ واحد من غير اشتراك وتعدد اوضاع فاذا تصور الواضع مفهوما كليا وعين اللفظ بازائه كان كل من الوضع والموضوع له عاما واما كون الوضع خاصا والموضوع له عاما فغير معقول قوله وان تكثر فالالفاظ متباينة اشارة الى القسم الثاني ومعنى كونها كذلك المعنى ان يكون هناك مفهوم معناه المفهوم آخر سواء كان المفهوم لفظا واحدا او لفظين على ما ذكره المحققون فالالفاظ تسمى متباينة لتغاير مسمياتها وهي ان تباينت بذواتها كالسواد والبياض فهي المتفاصلة والى ذلك الاشارة بقوله او كانت المعاني منفصلة كالصندل والاقاني كان احدهما للذات والآخر لصفتها كالناطق والفصيح او كان احدهما الصفة الشيء والآخر لصفة اخرى له كالشاعر والكاتب او كان احدهما للذات والآخر لصفة الصفة كالانسان والفصيح او كان احدهما للذات والآخر لمجموع الذات والصفة كالسيف والمهند اغلبته على السيف الهندي لو كان احدهما للذات والآخر للجزء كالانسان والناطق بمعنى مدرك الكليات او كان احدهما للجزء والآخر للصفة كالحيوان والناطق او كان احدهما للجزء والآخر للصفة كالكاتب كالناطق بمعنى مدرك الكليات والفصيح فهي المتواصلة والى ذلك الاشارة بقوله كالسيف والصارم اي كاللفظ الموضوع للذات كالسيف واللفظ الموضوع للصفة كالصارم فان الصارم اي القاطع صفة للسيف لا تستعمل في غيره قوله وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهي المترادفة اشارة الى القسم الثالث والمعنى ان اللفظ اذا كان متعددا والمعنى واحدا فتسمى الالفاظ المترادفة احدا من المترادف وهو مركب بتخفيف على امر مركب واحدا اطلق على الالفاظ المتحدة المعنى لكونها على معنى واحد ثم المترادف لا يختص باللغة الواحدة بل يوجد في اللغات المتكثرة ايضا وانت خبير بان المعنى الذي اعتبر وحدته وتكثره مهملا في المعنى الحقيقي والمجازي فالمعنى المجازي اذا كان واحدا وتكثرت الالفاظ سوى كانت الالفاظ الموضوعة له

كالكاتب والناطق وكالناطق والفصيح

مجازا او بعضها حقيقة وبعضها مجازا ايمكن ان تكون الالفاظ مترادفة وليس كذلك ولذلك قال الشريف معمر
الواحد اعتبار كون المعنى معنى حقيقيا لكل واحد من تلك الالفاظ لان الترادف انما يجري فيه عرفا قوله
وان كثرت المعاني فالحد للفظ اشارة الى القسم الرابع والمعنى انه اذا كان اللفظ واحدا والمعنى متعددا
فلا يخلو الحال فان كان للفظ وضع لكل واحد من تلك المعاني ومنفاة اولا من غير ملاحظة الوضع السابق
فهو المشترك بالنسبة الى جميع المعاني المشتركة فيه فهو مشترك ابو مشترك فيه والحمل بالنسبة الى كل واحد
والمراد بالوضع الواحد الوضع الواحد وح فلا اشكال والمراد وضعه لكل معنى بدون المناسبة للمعنى
الآخر سوى كان من واضع واحد لعلم لا يخرج المنقول والحقيقة والمجاز فالمعتبر في الاشتراك الاوضاع
المتعددة بدون المناسبة فخرج نحو هذا وامثاله مما كان الوضع فيه واحدا لكنه عام والموضوع له كل واحد
من الجزئيات الا ان يدخل في شيء من اقسام متكثر المعنى ولكن يدخل ونقل عن بعض انه قد يشكل الحال
بالمجاز المشتهر فانه يصير حقيقة عندهم ويرجع اللفظ مشتركا وح يتحقق الاشتراك مع ان
الوضع غير متعدد اللهم الا ان يجعل الاشتهار وضعا ولا يخلو من تامل انتهى والظاهر ان مراده من الشهرة
التي مع ما يساوي احتمال المجاز الاحتمال الحقيقة عند عدم المرجح الخارجي كما يجيء لا مرجح من احتمال الاشتراك
صار من المجازات الراجحة المساوي لاحتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة اما لو صار راجحا على الحقيقة فالظاهر
انه يصير منقولا ثم لا يخفى ان المنقول موضوع عندهم للمعنى الثاني وليس الوضع فيه بحقيقة بل الوضع فيه
حكمي يجعلهم غلبة الاستعمال التابع المفيد تواطئهم على ارادة المعنى المنقول اليه عند اطلاق عبارة
الوضع الثاني وفي حكمه فلا يعد في جعل اللفظ باعتبار المعنى الحقيقي والمجازي المشتهر فيه اللفظ
داخلا في المشترك بجعل الوضع اعم من الحقيقي والحكمي والظاهر ذلك لعدم دخوله في الحقيقة والمجاز كما
سيجيء تحقيقه قوله وان اختص الوضع باحدهما ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة
والمجاز وان غلب وكان لاستعمال المناسبة فهو المنقول اللغوي والشرعي او العرفي وان كان بدون
المناسبة فهو المرتجل اقول هذه قسمة اخرى للفظ باعتبار ما يعرض له من الاوضاع الطارئة من الحقيقة
والمجاز واستعمالهما وذلك ان اللفظ ان كان مختص الوضع باحد المعاني اولا ولا يستعمل فيما عداه
من المعاني الباقية من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز ويفهم من عبارة المص ان المجاز اذا اشتهر استعماله مساويا
للحقيقة لا يصير حقيقة بل يبقى على المجاز ان قلت فمن اين علمت ان مراد المص ان لا استعمال شرط صدق الحقيقة
ولا يصدق بمجرد الوضع حتى قدرت في كلامه ذلك مع ان عبارته لا اشعار لها لذلك حيث قال وان
اختص الوضع باحدهما واستعمل في الباقي الخ قلت للاجماع على ذلك اذ لا حقيقة ولا مجاز بدون الاستعمال
كما صرحوا به ثم المراد بغلبة الاستعمال ان يترك ويهجر المعنى الاول بمعنى انه لا يستعمل فيه بدون القرينة بالنسبة
الى اهل الاستعمال والمراد بعدم الغلبة في المجاز عدم صيرورته كذلك اي عدم احتياج الاول في الاستعمال الى القرينة

واما ان يحتاج الى التابع الى القرينة دون الاول فهو المجاز المشهور المقابل للحقيقة او يحتاج كلاهما الى
القرينة فهو المجاز المشترك المذكور فان جعل هذا المجاز المشترك داخلا في الحقيقة والمجاز لزم ان يكون الاقسام
في المعنى الحقيقي في غير صورة الاشتراك محتاجا الى القرينة والظاهر ان ذلك خلاف الاجماع فينبغي ان يكون داخلا
في المشترك فيحمل قوله من غير ان يغلب فيه على الاول كان غالبا الا انه مركوزه غالبا وكونهما متساويين
والمراد بقوله فهو الحقيقة انه حقيقة في الاول على تقدير استعماله فيه لان الحقيقة عندهم كلمة مستعملة في
وضع اول بدون الاستعمال لا بتحقق الحقيقة ولا المجاز كما مر فيدخل المجاز المشهور في حد المجاز غير المشهور
على ان يمكن ان يقال المراد بالغلبة الغلبة المستلزمة للنقل بقرينة ما يجيء من قوله وان غلب وكان
لاستعمال التابع فهو المنقول وكانه جعل غلبة الاستعمال في الثاني وضعا تعيينيا لان المشهور اعتبار الوضع فيهما
فالفرق بينهما وبين المجاز اعتبار الوضع التحقيقي والحكمي فيهما بدون المجاز والفرق بينهما اعتبار المناسبة في
المنقول دون المرتجل وقوله وان كان بدون مناسبة اي دون اعتبار مناسبة سواء وجدت المناسبة
ام لا وقد جعل الشريف وبعضهم هذا القسم من المشترك اللفظي وجعل بعضهم المنقول ايضا من المشترك والاشتراك
في الاصطلاح وقوله فهو المرتجل ماخوذ من ارتجل الكلام من غير ان يجيئه وذلك كجعفر فانه موضوع للنهر الصغير ثم
نقل الى الرجل المسمى من غير اعتبار مناسبة والنقل باعتبار القسم الى اقسامه الثلاثة فهو لغوي كالفارورة الموضوعة
اولا لما يستقر فيه الشيء ثم نقل الى ظرف خاص هو الزجاج وعرفي كالدابة فانها في اللغة للمتحرك في الارض ثم نقل
في العرف العام الى المتحرك الخاص ثم نقله اهل العرف الخاص الى المتحرك الخاص وهو الفرس قال المحشي الجديد طيب الله
الله مكانه ان الوضع اللغوي المنقول والمرتجل كما في المجاز حيث جعل الثلاثة من اقسام ما اختص الوضع باحد الطرفين
والفرق بينهما وبين المجاز اعتبار عدم العلاقة في المجاز واعتبارها ههنا والفرق بينهما اعتبار المناسبة في المنقول دون
المرتجل مع اشتراك الثلاثة في عدم الوضع الحقيقي وفيه تامل والظاهر كلام الشارح المحقق والسيد
لدلالة كون معنى المنقول والمرتجل من المعاني الحقيقية الموضوع لها اللفظ بل جعل الاكثر المرتجل من اقسام
المشترك لحقيقة وكون المنقول ايضا مثله وفهم تجوزه ذلك في المنقول فرق باعتبار ملاحظة المناسبة
في المنقول وعدمها في المشترك مع اشتراكهما في الوضع الحقيقي قال بعض الافاضل ان الفرق بين
المنقول والمجاز الشهرة في المنقول دون المجاز واستشكل بالمجاز المشهور فقال اللهم الا ان يلتزم انه
يصير حقيقة عرفية ثم قال والحق في الفرق ان ملاحظة العلاقة في المنقول انما تعتبر حال النقل وفي
المجاز حين الاستعمال ايضا فتامل انتهى والظاهر ان الفرق ليس بمجرد ذلك بل يعتبر في المنقول مجرد المعنى الاول و
تركه بالنسبة الى اهل الاستعمال لا آخر بمعنى انه لا يستعمل في المعنى بدون القرينة في اصطلاحهم وذلك
لوضعهم للمعنى المنقول اليه بتحقيقا واما في حكم الوضع التحقيقي من غلبة الاستعمال التابع المفيد تواطئهم على
ارادة هذا المعنى الثاني منزلة التصريح بالوضع الثاني بخلاف المجاز فانه ليس فيه شيء من ذلك انتهى

وانت خبير بان هذا الكلام اعتراض على الفاضل قدس سره كوهذا من عدم الغاية ونحن سنقيمنا اعتراضاته كلها وهنا
دفعا هاعن المتن بالوجه الاحسن بحول الله وقوته ونقول هنا بعد ان ثبت ان ابن مجتهد لا يكون حجة على مجتهد آخر فيمن
في المسئلة فمن اين ثبت الوضع التحقيقي للمنقول والمرتجل يقول من ذكر من العلماء والاصل عدم الوضع ولم يثبت فوله
يقول المتن عدم مع ان الاصل عدم الوضع بل عدم الوضع التحقيقي وايضا المتن نافي للوضع على ما فهمه المحشي والنافي لا دليل
عليه في المشهود ثم اعلم انك الله انا قد استقرينا كلام المتن ومتتبعنا مظاهر الالفاظ فوجدناها لا تخلو من الخلاف
بين العلماء ووجدنا المتن تارة يتكلم باصطلاح الاصولي وتارة يتكلم باصطلاح النحوي وتارة باصطلاح المعاني
والبيان وذكر في كتابه من المسائل المختلف فيها ما رجح عنده من تلك المسائل ولم يتعرض الى الخلاف الرجوع
عنده وربما لم يصرح في الخلاف الواقع في المسئلة اذا تقرر هذا فقد عرفت ان الاعتراض عليه بعدم الوضع
وفي الحقيقة ليس شيء اذا اعتقد هذا فلعل ما يخرج فيه وهذا القبيل اما المرتجل فقد تكلم فيه على مذهب النحوي
لا على مذهب اللغوي لان اللغاة مذهبهم ان المرتجل يستوي وضع وللاصولي بالعكس على ما يظهر من كلامهم
فعلى مذهب اللغاة يكون المرتجل وضع تحقيقي وهو خلاف الاصولي فمعارضة المحشي بل مناقشة لا معنى لها
لان اصطلاح قوم لا يكون حجة على اصطلاح آخرين واما المنقول فالظاهر فيه عدم الوضع التحقيقي حتى
يثبت وان اشتهر وصار حقيقة عرفية عند الناقل ورجح بجعل ان يكون كلام الجامع الذي ذكرهم وجعله سندا
لمطلبه ودعواه محرجا على مذهب اللغاة في المرتجل وفي المنقول ايضا وايضا كلام السيد شريف في بحث
الحقيقة الشرعية يدفع هذه الشبهة لانه ذكر انه على تقدير النقل والوضع ابتداء يكون الكلام حقيقة شرعية
والتلفظ والاول مشكل لان النقل لمناسبة وضع والحظ فيه وضع سابق فلا يكون وضعا اولا
وانما يندفع ان اريد عدم ملاحظة الوضع السابق حال الاستعمال الثاني فنقول هنا ان المتن لم يقل
شيئا الا انه قال وان غلب وكان لاستعمال المناسبة وهذا ليس صريحا في ان تلك المناسبة كانت
ملحوظة وقت الاستعمال بل اعم ولا دلالة للعام على الخاص بوجه من وجوه الدلالات الثلاث ورجح فلا مساغ
تامل هذا وقال بعضهم الاولى عدم التعرض لذكر المنقول لانه ان كان نقله لا لمناسبة فهو داخل في
المشترك وان كان لمناسبة فهو داخل في الحقيقة والمجاز وهذا يصلح تعرض الحاجبي في التقسيم
وفيه نظر قوله اصل الاسم في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا في
اثباتها ونفيها فذهب الكل فريق وقيل الخوض في اسدلال اقول لا كلام في وجود الحقيقة
اللغوية كالسماء والارض والانسان والفرس والا في الحقيقة العرفية العامة كالدابة التي هي في الاصل
لما يدب على الارض المخصوصة عرفا بذوات القوائم الاربع والا الخاصة كالخيل بالفرس عند
الشرعية انما الخلاف الذي وقع فيه وطال فيه التناجر من الاصوليين هو الحقيقة الشرعية والمراد بها
اللفظ الذي وضعه الشارع لمعنى بحيث اذا اطلق فهم من يتكلم على اصطلاحه المعنى المنقول اليه بلا قرينة

كالصلوة للاركان المخصوصة بعد كونها في اللغة للدعاء ونحوها من الالفاظ المتداولة شرعا فهل هي موضوعة
للمعنى الشرعي بوضع الشارع اولا وهل في كلام مجاز في المعنى الشرعي وفائدة الخلاف تظهر عند الخلاف الشارع
لفظا مجردا عن القرينة محتملا للمعنى اللغوي والشرعي فهل يحمل حمله على المعنى اللغوي والشرعي فان قلنا
بثبوته يحمل على المعنى الشرعي والا فعلى المعنى اللغوي وتفصيل المقام ان النزاع في ان الالفاظ المتداولة
على لسان اهل الشرع المستعملة في خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقائق في تلك المعاني وذلك
كاستعمال الصلوة في الافعال المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعاء وغيرها من الالفاظ ولكن هل كذلك
ام لا يحمل وكلام المتن غير بلا نزاع على الثاني واما المعاني الحقيقية الشرعية للشارع بمعنى ان الشارع نقلها
الى هذه المعاني بحيث يحمل في كلامه مجردا عن القرينة عليها ففيه كلام بيننا من عدم الدليل على ذلك وقد يحكم
بالاتباد ربثوتها لهذه المعاني الى الفهم عند سماع هذه الالفاظ من دون قرينة والتبادر علامة الحقيقة
ومنه نظر فان تبادر هذه المعاني ان كان بالنظر الى اطلاق الشارع فهو اول البحث وان كان
بالنظر الى اطلاق المتشرعة فلا يفيد لان اللازم حينئذ كونها حقائق عرفية لهم لا حقائق شرعية
والثاني محل النزاع دور الاول ويمكن ان يستدل على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية بانه لو لا اصل
عدم نقل الشارع تلك الالفاظ عن معانيها اللغوية وكونها حقائق شرعية يستلزم النقل المخالف للاصل
فيترك فان قلتم خالفنا الاصل لدليل قلنا دليلكم ايضا فلا يخالف الاصل لعدمه هذا لا يخفى ان الظاهر
من العبارة انحصار الحقيقة في تلك ووجه الحصر واثبات المعتزلة الحقيقة الدينية ايضا وهو ما لا يعلم
اهل اللغة لفظه ولا معناه او كلها مثل عشق حم هيعص يعنون ما هو من اصول الدين وما
يتعلق بالقلب كالمؤمن والكافر والايمان والكفر فهي عندهم من الموضوعات المبدلة المخترعة كذا
قاله الشريف وان الظاهر من قوله فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها فذهب الكل فريق ان الاحتمال فيما
نحن فيه معتبر في النفي والاثبات ولا ثالث لهما ونوهم بعضهم ان هنا مذهبا ثالثا قال بعض الافاضل لم يذكر
صاحب المحصول سوى مذهبين كونها حقيقة شرعية ونسبه الى المعتزلة ونفيه ونسبه الى القاضي
والخواص لا ثالث لهما كما ذهب اليه صاحب المنهاج من انها مجازات استعملت لا موضوعات مبتدئة لان
هذا مذهب القاضي بعينه كما لا يخفى ولما كان النقل في الجملة وكون بعض الالفاظ في غير المعنى اللغوي
حقيقة في الجملة سوى كان بجعل الشارع فتكون حقيقة شرعية او بجعل اهل الشرع فتكون حقيقة عرفية
وحقيقة متشرعية متفاعلية فرق محل النزاع وبين ان النزاع في الحقيقة الشرعية لا المتشرعية لكون
النفي والاثبات واردين على امر واحد بيان ذلك ان فهم المعاني من الالفاظ بطريق الحقيقة

عند اهل الشرع ما لا نزاع فيه لكن الكلام انها هل كانت عند الشارع كذلك واذا كانت كذلك فهل هو
بغلبة الاستعمال كما حصل لاهل الشرع او بوضع الشارع لها فان قلنا بالاول كانت حقيقة عرفية
حيث انها منسوبة لعرف الشارع وشرعية لكونها عند اهل الشرع ايضا كذلك وان قلنا بالثاني
فهي حقائق شرعية عند الشارع لانه واضعها وعند اهل الشروع كذلك لكن لا بالمعنى الاول بل الثاني
لانها في اصل الوضع لذلك لا للغلبة واذا عرفت ذلك فانك تعدم ربط الاستدلال لان مراد
بعضها بعض ولا يجد لمراد مرتبطا بالاستدلال لان حجة المثبت للعرفي لما سيجيء من كلام المص مواد
ان كونها حقائق شرعية عند الشارع راجع الى الوجه الاول والمراد عليه بجواز كون الاستعمال عبارة
بطريق المجاز لا وجه له لان المفروض انه غلب استعمال حتى صار حقيقة نعم ان كان يمنع فهم هذه المعاني
عند الاطلاق في عرف الشارع توجه ما اورد عليه والرد بما ذكر اولا غير مناسب لانه لا يمنع الاستدلال بعدم
بغير قرينة وكذلك الوجه الثاني فالرد الاول لان كلام المورد لا يقتضيه وما ذكره المص اخيرا
مبني على ظن ما ذكره من الاحتجاج والمراد الى عرف الشارع اذ تقرر ذلك فلنرجع الى مطالع الفاظ الكتاب
فنقول قوله في العقد المجرد لا الهال اي في اجراء ذلك العقد بقرينة ما سيجيء في الاستدلال بقوله
الاول من قوله لاداء مال مخصوص وذلك لان الزكوة من الامور الواجبة فتكون من افعال المكلفين وقوله
هل هي وضع الشارع اعم من ان تكون المناسبة او افعلا الاول هي منقولات شرعية وعلى الثاني موضوعات
مبتداة الوضع الشرعي لاجل تلك المناسبة او لا فالاقسام ستة اثنان منها منقولان والاربعة
الباقية موضوعات مبتداة ثم وضع الشارع لها اما عرفيا او حكميا وقوله بحيث يدل عليها
بغير قرينة غاية للوضع المذكور لا تعلة له بجعل الوضع اعم من الشخصي الذي يكون في الحقيقة والنوعي الذي
يكون في المجاز لان المتبادر من الوضع هو الشخصي مع انه في هذا المقام لا يحتمل الا الشخصي لان النوعي
انما يصدر من اهل اللغة لا من الشارع وقوله وقد استعملها الشارع فيها بطريق المجاز اشارة الى ما في
الاحتمال الرابع في هذا المقام وقد نقل هنا احتمال ثالث نسب اختياره الى القاضي ابي بكر الباقلاني من
العامة وهو كون تلك الالفاظ الباقي للمعنيين في هذا المقام وقد نقل هنا احتمال ثالث
نسب اختياره الى القاضي باقية على المعاني اللغوية والزيادات شروط لوقوعها عبادة قد استفيدت من
القرآن فلا نقل ولا مجاز والمشهور ان مذهب القاضي هو الثاني وانه ذهب الى الثالث لحد
فان قيل لم لا يكون هذه الالفاظ موضوعات ابتداء ولا يكون بين معانيها والمعاني اللغوية مناسبة
فكيف يجوز ان يكون استعمال الشارع اياها بطريق المجاز والمجاز لا بد له من العلاقة قلت قد قال بالمجازية
قائل بوجود المناسبة في جميع المواضع ولا يلزم عدم اعتبار المناسبة في شيء من المواضع وقوله

قوله ولو اريد بالمجاز كون اهل اللغة استعملوها في جميع المعاني والشارع تبعهم فيه فخطاب الشرع انما هو على حد تقرير فيها وعلى الحد الغير فيها وعلى الحد الشرعي

وذلك لان المعنى الشرعي اما ان يعرفه اهل اللغة اولا وعلى التقديرين اما ان يكون بينه وبين اللغوي مناسبة او لا وعلى تقدير المناسبة اما ان يكون الوضع الشرعي

يجوز ان

بناء على الاول اي كونها حقائق شرعية وانما يحمل عليها لان كل من كان له اصطلاح خاص اذا تكلم يكون
الظاهر ان تكلمه على ذلك الاصطلاح والظاهر انه لا خلاف فيه عند الفريقين وقوله بناء على الثاني اي
كونها حقائق عرفية والمجاز لا بد له من قرينة والمفروض انتفاؤها ولسان الشارع عربي بالاتفاق وعدم ثبوت
حمل اللفظ المعرى عن الامور المذكورة في الكلام العربي على حقيقته مما لا خلاف لاحد فيه قوله
اجمع المسلمون بانا نقطع بان الصلوة اسم للاركان المخصوصة وان الزكوة لاداء مال مخصوص والصوم
الامساك مخصوص والحج القصد مخصوص ونقطع ايضا بثبوت هذه المعاني منها الى الفهم عند اطلاقها
اقول هذا شروع في بيان تفصيل مذاهب القوم مع ادلتها وقد اورد ادلة المثبتين للحقيقة الشرعية وقد
استدلوا بثلث مقدمات الاولى بانا نقطع بان الصلوة اسم للاركان المخصوصة بما فيها من الاقوال الخ والثانية
انا نقطع بثبوت هذه المعاني منها الى الفهم لا واذ عرفت هذه لا يحصل الا بتصرف الشارع ونقله اليها
وهو معنى الحقيقة الشرعية والمراد بتصرف الشارع النقل من المعنى اللغوي والوضع للمعنى الشرعي فقوله
نقله عطف تفسير والحاصل انه بين احتجاج المثبتين ثلث مقدمات الاولى ان تلك الالفاظ في الشرع مستعملة
في غير المعاني اللغوية واليها الاشارة بقوله بانا نقطع والثانية بيان انها حقائق وفي ذلك الغير واليها
الاشارة بقوله ونقطع ايضا والثالثة بيان ان تلك الحقيقة شرعية واليها اشار بقوله ثم ان هذا الخ
والظاهر ان الثانية مغنية عن الاولى لكنه ذكرها للتفصيل الا ان الظاهر من كلام المص فيما سيجيء من ابحاثه على هذه الحجة
انه جعل هذه المقدمة الثانية بمنزلة الدليل للاولى وجعل المقدمة الاولى دعوى كونها موضوعة
لهذه المعاني حقيقة وابن هذه على ان ثبوت هذه المعاني منها الى الفهم لا يحصل الا بتصرف الشارع ونقله اليها
وهو معنى الحقيقة الشرعية قوله واورد عليه انه يلزم من استعمالها في غير معانيها ان تكون حقائق شرعية
بل يجوز كونها مجازات اقول انت خبير بانه لا وجه لهذا في الجواب بعد فرض سبق معانيها الى الفهم بغير
قرينة وكان مراد المورد ان المسلم هو ان الشارع استعملها في هذه المعاني واما سبق هذه المعاني
الى الفهم وكون ذلك بتصرف الشارع فهو ممنوع وحاصل البحث انه ان اريد بان الشارع استعمل تلك الالفاظ
المخصوصة في غير معانيها اللغوية فهو مسلم ولا يتم به مقصود المستدل لان الاستعمال اعم من الحقيقة
وان اريد ان الشارع وضع تلك الالفاظ المخصوصة التي هي غير المعاني اللغوية لما استعملها فيها
من قبل استعمال اللفظ وضع له فهو ممنوع اول البحث هذا وقد يتوجه على كلام المورد ان ظاهره اولا
تسليم تحقق الاستعمال في غير معانيها اللغوية وغير خفي ان المطابق لما قالوه من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة
كونها في الالفاظ حقائق شرعية مضافا الى ان المجاز يتوقف على وجود القرينة والاصل نفيها و
توقف الحقيقة على الوضع وان اشكل بان المقام الا ان احتياج الوضع الى امر زائد على الاستعمال كانه
منفي بالنظر الى اطلاقهم ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ويمكن الجواب بان قاعدة كون الاصل في

ويمكن الجواب بان قاعدة كون الاصل في الاستعمال الحقيقة انما هي على تقدير تسليمها اذا لم يستلزم الاشتراك وما
نحن فيه من هذا القبيل لتحقق الوضع اولا ولا ريب ان المجاز خير من الاشتراك ويحتمل اختصاص الاشتراك في لغة
واحدة مدفوع وقد ثبت الحقيقة الشرعية بان هذه الالفاظ المنقولة هذه المنتزعة حقيقة عندهم
فتكون عند الشارع كذلك والا لزم النقل المخالف للاصل على نحو ما ذكروه في مواضع الاصول ويمكن الجواب بالفرق
بين ما نحن فيه وما ذكروه من حيث تحقق النقل عن اللغة فلا مجال لجعل هذه الحقيقة منها وتحقق التجوز من الشارع
نظرا الى لزوم الاشتراك من الحقيقة فلا مجال لعدم تحقق النقل وفيه بحث يستغنى عنه بالتدبر فيما تقدم
اذا عرفت هذا فاعلم ان المورد ان اراد ان كونها مجازات مجرد دفع الاستدلال من حيث ان وظيفة
المانع تحصيل ذلك فالحق معه والرد لا وجه له وان كان في ظن صاحب الرد مساواة السند للمنع ليلزم من
رده رده فغير خفي اذ الرد لم يقع فيه استيفاء المطارحة لان الوجهين في غاية القصور اما اولا فبما ذكره
المص وان امكن الكلام فيه بان من صاحب الرد لا افادة بغير قرينة في عرف الشارع نظرا الى التجرد في بعض
المواد عنها الا ان دفع هذا ممكن بان مع انتفاء القرينة لا يتم ارادة المعنى الشرعي بل اللغوي واما
ثانيا فبان المجازية غير مخفية في المعنى الذي ذكره بل احتمال ارادة المجاز بوضع الشارع نظرا الى الوضع
ممكن الا ان يقال ان هذا مجاز لغوي باعتبار نقل اهل اللغة على جوازه كما يأتي بيانه كذا في
الحاشية القديمة وقال في الجديدة لما كان المورد معترضا على المستدل فيكون مرتبة المنع بحسب آداب
البحث والمانع يكفيه ان يذكر الاحتمال الحقيقي المنافي لتمامية الاستدلال واعلم ان في هذا الايراد
نظرا لان المستدل لم يجعل مجرد استعمالها في غير معانيها دليلا على كونها حقائق شرعية بل ادعى
ستو هذه المعاني الى الفهم عند اطلاقها ايضا وح لا يبقى لهذا ايراد وجه نعم يتوجه منع هذه الدعوى
بالنسبة الى استعمال الشارع وهو ما يذكره المص في ذيل البحث وارجاع هذا الايراد الى ما يذكره المص
بان يقال المراد انه لا يلزم من استعمال المنتزعة لها والتبادر عند اطلاقاتهم ان يكون حقائق شرعية ومعناها
الشارع لهذه المعاني لجواز كونها مجازات في استعمال الشارع اشتهرت عندهم فتكلف بعيد انتهى وقد
سبقه الى هذا النظر بعض العامة بل بعض افاضل الامامية ونحن قد اشرنا سابقا في اول البحث الى ما فيه
كفاية عن كلام الحاشية الجديدة ان تاملته واما وجها الرد والجواب عنهما وعن اصل الحجة فهو ما ذكرها المص
على وجه التفصيل بحيث يغني عن الاحتياج الى البيان قوله ورد بوجهين احدهما انه ان اريد بمجازيتها ان الشارع
استعملها لمناسبة المعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر وافاد بغير قرينة فذلك
معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد بان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع
يفهم فيه فهو خلاف الظ لانها معان حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى
فرع معرفته قوله وقد رد من انتفاء ثبوت الحقيقة الشرعية كلام المورد بوجهين احدهما ان اريد بكونها

احتمال م

مجازات

مجازات ان الشارع قد استعملها لمناسبة المعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة فذلك هو معنى
الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع يفهم
فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع
معرفته اذا تقرر ذلك فقوله ثم اشتهر وافاد بغير قرينة الظ ان كتابة اشتهر للالفاظ المذكورة فالمناسب استعمالهم
الاجراء على اللفظ واما ضمير قوله وافاد فيمكن ان يعود الى الشارع فعلى الثاني يكون الاشتهار والافادة بغير
قرينة في كلام الشارع وقوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية وان كان صحيحا لكن يتوجه احتمال ثالث وهو ان يكون
استعمال الشارع لها افادة في كلام الشارع فيرد ما سبق من بقاء احتمال ثالث ويحتمل ان يكون الاشتهار
والافادة بغير قرينة في كلام المنتزعة فيرد ما سبق من جهة ان قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية بط
ومن هذا التفصيل ظهر ان قول المص فيما سيجيء واما في الوجه الاول فلان قوله فذلك معنى الحقيقة
الشرعية ثم كما ذكر يصح مطلقا فقوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية جواب كالذي لكن المتقدم فان قيل
الافادة بغير قرينة معينة بعد الاشتهار لا يستلزم الحقيقة فضلا عن ان يكون اطلاقها على هذه المعاني ابتداء
مع قرينة معينة ثم اشتهرت فيها فصارت الشهرة قرينة فاستغنى عن القرينة المعينة قلت ما من منقول الا
وهذا شانه فتح هذا الباب ينفي ان لا يتحقق منقول اصلا وهو خلاف الاجماع وحله ان الاشتهار
لو كان قرينة وجرى خطورها بالبال عند الانتقال وظ انه ليس كذلك بل الانتقال يحصل وان لم تخطر الشهرة بالبال
قوله وثانيهما ان هذه المعاني تفهم من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت
الا بالقرينة اقول هذا هو الوجه الثاني من وجهي الرد وتقريره ان هذه المعاني المعهودة شرعا انما تفهم من هذه
الالفاظ المتداولة بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية كما هو مدعى المورد لما فهمت الا بالقرينة كما هو حال المجاز و
ليس فليس وفي كلا هذين الوجهين مع اصل الحجة نظر قوله واما في الحجة اشار الى قول المستدل متمما
الى الفهم كما زعم جعل المقدمة الثانية من المقدمات الثلث دليلا على الاولى وظ كلام المستدل
وقد سبق الى ذلك اشارة وقوله فهي ممنوعة وما يأتي هذا المنع ممنوع اذ لا دليل عليه
وقوله انما يفهم في عرف اهل الشرع لقائل ان يقول هذا ايضا ممنوع وقوله واما في الوجه الثاني اشارة
الى قوله وثانيهما ان هذه المعاني تفهم من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة الاطلاق بيان ذلك انك اذا اردت بفهم هذه
المعاني من الالفاظ عند اطلاقها بغير قرينة عند اطلاق الشارع فهو ممنوع لانه محل النزاع وان اردت به
فهمها عند اطلاق اهل الشرع فمسلم ولكن لا يجديك نفعا لان اللازم ح كون هذه الالفاظ حقائق شرعية
ولا ينافي ذلك كونها مجازات لغوية بالنظر الى اطلاق الشارع فيه والى هذا الاشارة بقوله
فلما اورد ناه على الحجة من ان السبق الى الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة الى المنتزعة لا الى الشارع قوله
حجة الثاني وجهان الاول لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية لنقلها المحاضرين

حيث انهم مكلفون بما تضمنه ولا ريب ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها النقل ذلك الينا لشاركناهم
في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر او بالآحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد
العلم على ان العادة تقتضي في مثله بالتواتر الوجه الثاني انها لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية واللازم
باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها لو وضع فيها
والعرب لم يضعوها لانا نفرض فلا يكون عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القرآن عربيا
لاشتماله عليها وما بعضه خاصة عربي لا يكون عربيا كله وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا قوله وفيه
من حجة المثبتين فرع في حجة النافين للحقيقة الشرعية وهو اضعف المذاهب على تقدير الواسطة بين النفي والاثبات
وان كان دليلهم شاركا لدليل اولئك في الضعف وذكر ان حجة النافين رجحان الاول لو ثبت نقل الشارع هذه
الالفاظ من معانيها اللغوية الى غير معانيها لفهمها المخاطبين بها اي لفهم الشارع غير المعاني اللغوية المخاطبين وتاء
بيث الضمير باعتبار المضاف اليه او باعتبار تعدد الغير معنى حيث انهم مكلفون بما تضمنه تلك الالفاظ من المعاني
ولا ريب ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها النقل ذلك الينا لشاركناهم في التكليف وقد قلنا
ان الفهم شرط التكليف ولو نقل فاما بالتواتر او بالآحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه
والثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقتضي في مثله بالتواتر ونقل عن المحقق الشيرازي هنا نظر وهو انا
مكلفون بالعمل بالمعاني المرادة من تلك الالفاظ وكون الفهم شرط التكليف انما يقتضي تفهم تلك المعاني المرادة
منها وقد حصل ذلك بالبيان النبوي على ما تشهد به التفاسير حيث روي في تفسير الالفاظ المستعملة
في غير المعاني اللغوية احاديث كثيرة ولا يقتضي تفهم ان تلك الالفاظ منقولة الى تلك المعاني او موضوعة لها
في عرف الشرع وجوابه ان مراد المستدل هو انه لو نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها لفهم ما هو
المراد منها في جميع صور استعمال هذه اللفظ حتى فيما لا يكون هناك قرينة واللازم باطل ضرورة انه لو كان كذلك
لم يظهر الخلاف فانه على ما مر من ثمرة الخلاف فقوله وقد حصل ذلك البيان النبوي انا نريد بيانه في جميع الصور
فهو خلاف الواقع وانا نريد به الجملة فهو غير نافع فيورد على المستدل انه كان ينبغي له بيان بطلان اللازم
على نحو ما ذكره وسيجيء وهو شيء آخر ولو فهمهم اياها النقل ذلك الينا لشاركناهم في التكليف اذا عرفت ذلك
فقوله ولو نقل فاما بالتواتر او بالآحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه من ثمرة
الوجه الاول من حجة النافين للحقيقة الشرعية وتقريره انه لو فهم الشارع المخاطبين تلك المعاني المقصودة
لم تكن الالفاظ لنقل ذلك الينا مقابلة من آخر لاجل مشاركتنا لهم في التكاليف الشرعية اذا ادائها
موقوف على فهمها بوساطة الالفاظ فهو فرع التكليف والتكليف فرع الفهم مطلقا وقوله ولو نقل
فاما بالتواتر او بالآحاد والاول لم يوجد قطعا من ثمة لا حاجة الى الاول ايضا وهو فرع لما تقدمه
من قوله ولو فهمهم اياها النقل ذلك الينا الخ كان ما تقدمه متفرع على ما تقدمه وتقريره انه لو نقل

الينا

الينا ذلك لفهمنا اما ان ينقل بطريق التواتر المفيد للقطع او الآحاد المفيد للظن والاول لم يوجد
قطعا والا لما وقع الخلاف فيه وذلك لان التواتر يفيد العلم الضروري والضرورة تأبى الخلاف
فيها وقد وقع الخلاف فيه وفيه انه قد سبق ان المراد بالفهم ليس ان تلك الالفاظ موضوعة لهذه المعاني
او منقولة اليها بل المراد به بيان المراد من هذه الالفاظ ولم يقع فيه خلاف سلمنا لكن التواتر مع الخلاف
بالنسبة الى من تواتر عنده وصار ضروريا عنده ولم يمنع مخالفة من لم يكن متواترا عنده مثل الخلاف على
عدالة ماعز فانه يمنع الخلاف عندهم وليس متواترا عند غيرهم فيجوز مخالفتهم فيه وكذا يقع فيه
في ما وقع الخلاف فيه للفهم ويحتمل النقل وقوله الثاني لا يفيد العلم مع اي النقل بطريق الآحاد لا
يفيد العلم مع ان المسألة اصولية يعتبر فيها العلم والقطع فيه انه قد سبق ان المراد بتفهم المعاني
بيان المراد من هذه الالفاظ وهو ليس مسألة اصولية حتى يعتبر فيها القطع والمسألة الاصولية
هي ان هذه المراد هل هي مطابقة للوضع فتكون حقيقة شرعية ام لا فيكون مجازا لغويا كذا قيل وفيه
نظر فالاولى في بطلان اللازم ما ذكرنا نفيا وتقريره ان يقال ان النظر بطريق التواتر او الآحاد في
جميع صور اطلاق هذه الالفاظ حتى فيما استعمل في غير قرينة غير متحقق باتفاق المتخاصمين على ان العادة
قاضية بان مثل ما نحن فيه مما توفر الدواعي على نقله يجب ان يكون متواترا فلما لم يتواتر علم انه لم ينقل
والذي يظهر من سياق كلامه ان علة توفر الدواعي على نقله يجب ان يكون متواترا هو كونهم مكلفين بالعمل
بمدلولاتها والظاهر ان ذلك غير كاف للزوم التواتر والا لوجب ان يكون جميع الاخبار المتضمنة للاحكام الشرعية
متواترة وليس كذلك بل الموجب للتواتر ما يتعلق باصول الدين كدعوى النبوة والامامة واثباتها قوله
الوجه الثاني انها لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية الخ قوله الوجه الثاني من وجهي النافين لها
اي الالفاظ في هذه المعاني لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل فالملزوم مثله وتقريره ان
بيان هذه الملازمة على تقدير كون واضع اللغات هو البشر واما على تقدير كون الواضع هو الله سبحانه فيضع فيها والعرب لم يضعوها لانا نفرض
فيما انها ان كل لفظ وضعه الله سبحانه من حيث انه واضع اللغة يكون بالنسبة الى كل واحد من اللغات باعتبار فلا يكون عربية واما بطلان اللازم فلانه
استعمال جماعة معين في المستعملة العرفي فهو عربي ومما استعمله الرومي فهو رومي الى غير ذلك وهذه يلزم ان لا يكون القرآن عربيا لاشتماله عليها و
الالفاظ لم يضعها سبحانه من حيث انه واضع بل من حيث انه صاحب اصطلاح جديد فنسبتها الى جميع اللغات ما بعضه خاصة عربي لا يكون عربيا كله وقد
على السواء فتخصيصها بكونها عربية دون لغة اخرى ترجيح بلا مرجح وتوضيح المقام في بيان الملازمة
ان اختصاص الالفاظ بها وانتسابها اليها بان تكون هذه الالفاظ عربية مثلا وتلك رومية والعرب
لم يضعوها تلك الحقائق الشرعية لانه المفروض بل الواضع هو الشارع فتلك الالفاظ لا تكون عربية
بوضع واضع لغة العرب فلا تكون عربية والمفهوم من هذا الكلام ان العربي ما كان واضعه العرب وهو

المناسب لقول من قال ان الواضع هو الله تعالى اما من قال هو الامة فالمعتبر عنده في
كون اللفظ عربيا ان ينقله العرب ويستعملوه فيما بينهم وعلى هذا كونها حقائق شرعية لا ينافي
كونها عربية بهذا المعنى اما العرب نقلوها بعد وضع الشارع واستعملوها فيما بينهم واما اللازم
فقد ابطله بقياس استثنائي تقريره لو كانت الالفاظ غير عربية لزم ان لا يكون القرآن كله عربيا واللازم
باطل بالملزوم مثله ولنا دال على بيان الملازمة بقوله لاشتماله عليها والى بطلان اللازم بقوله
وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا قوله واجيب عن الاول بان فهمها لهم ولنا باعتبار الترديد
بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى وهو صحيح بالنسبة
الى من لا يعلم قوله نزع من نقل الصحاح الثاني فشرع في تقرير الجواب عن ذلك وقد اجيب عن الوجه
الاول من الحجة بان فهمها لنا ولهم باعتبار الترديد والتكرير بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات
من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى بل يلقى للطفل هاب الابريق من البيت فيدخل فلم يدر فيه
شيئا سواه فيأتي بهر ويقال له صل ويقوم ليصلي قدامه والباء في الاول للاستعانة وفي
الثاني للمصاحبة اي فهمها لهم ولنا بحصل باستعانة ترديد الالفاظ وتكريرها حال كونها مصاحبة
للقرائن لا بنفس كلام المستدل في الالفاظ المجردة عن القرائن ولا ريب في انه لا يحصل فيها
التفهيم للمعاني الشرعية بالترديد بالقرائن وغيرها لما نقول المراد انه تفهم بالترديد
والتكرير في الالفاظ المستعملة في المعاني الشرعية اتفاقا انها موضوعة فيحمل عليها في الالفاظ
المجردة من القرائن ايضا ولما كان هذا الكلام في مقابل الدليل كان الاحتمال كافيا فيه فلا يضره
الاستبعاد والمناقشات التي اوردها ابن المص ويؤيد هذا الجواب التشبيه بالاطفال حيث انهم
يفهمون الوضع بالترديد والتكرير في بعض الصور كما ذكرنا وهذا اي التعليم للاطفال باعتبار الترديد
بالقرائن قطعي لا شك وبعد معرفة الوضع يحملون اللفظ على معناه الحقيقي بلا قرينة فان عنيتم التفهيم
في قوله لفهمها الخاطئين في الملازمة الاولى وبالنقل في قوله لنقل ذلك الينا في الملازمة الثانية
ما يتناول هذا اي التفهيم والنقل باعتبار الترديد بالقرائن وهو اقوى وفي العبارة اشعار بان
البحث يتعلق بكل منهما مستقلا ادعاء ولو اتى بالنقل لتم البحث كما لا يخفى مع ان بطلان اللازم اي لا نسلم
التفهيم بهذا المعنى غير واقع وما ذكرت في بيانه فهو غير تام لان ثبوت التفهيم بهذا المعنى متواتر حيث
جاء متواترا وهو علامة التواتر وقيل اي لا نسلم انه يقع التفهيم والنقل غاية ما في الباب انهما لم يقعا
بطريق التواتر والآحاد بل بطريق الترديد والتفهيم بالقرائن تأمل وان عنيتم به التصريح بوضع اللفظ للمعنى

وقيل الترديد باعتبار القرائن

اي وان قصدتم بالمذكور من التفهيم والنقل وبالجواب ما صرح فيه بوضع اللفظ للمعنى حتى يكون طريق
الفهم والنقل بهذا المعنى منحصرا في التواتر والآحاد منعنا الملازمة فنقول لا نسلم لزوم
التفهيم والنقل بهذا المعنى لم لا يجوز الاكتفاء بطريق الترديد وما ذكره في اثبات الملازمة لا ينفي
جواز ذلك قوله عن الثاني بالمنع من كونها غير عربية اقول الملازمة المذكورة في كلام الثاني للحقيقة الشرعية
اي لا نسلم انها لو كانت حقائق شرعية كانت غير عربية وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن مجازات لغوية والمجازات
اللغوية عربية قطعا غاية ما في الباب انها لا تكون موضوعة بوضع حقيقي بل بوضع نوعي فرح
فقوله والعرب لم يضعوها لا ينافي المفروض ان المراد بالوضع الوضع الحقيقي فمسلم لكن بهذا القدر
لا يمكن اثبات الملازمة لان الحقائق الشرعية لكونها مجازات لغوية موضوعة بوضع نوعي وان اريد
اعم من ذلك فنقول انه ليس بمفروض ايضا فان المجازات الحادثة محدثة شيئا فشيئا فان الفصحاء والبلغاء
قد حدثوا بعد استقرار اللغة وانما يكون المجازات والاستعارات وانما كلامهم ذلك لا يكون سببا لمزيد
كلامهم عن العربية وكذا تحدث البلغاء الى انقراض العالم ويكون المجازات والاستعارات
وان لم يصرح العرب لتفهيم على الجواز مصححا كقولهم مثلا اذا وجدت بين لفظ ولفظ ما علاقة
جاز لكم استعماله فيه الا ما اشتهر بالنقل من ذلك قيل المجازات الحادثة انما تكون شرعية اذا استعملت
في غير المعاني اللغوية بسبب الوضع اللغوي لا بسبب الوضع الشرعي بان كانت موضوعة في اللغة ثم
استعملت في آخر لمناسبة بين الاول والثاني وما نحن فيه اعني الحقائق الشرعية انما استعملت بسبب
الوضع الشرعي لا بسبب الوضع اللغوي فكيف يصح القول بكون المجازات غير شرعية اجيب عنه تارة بانه يكفي في
كونها غير شرعية ان يكون العرب قد استعملوها بازاء هذه المعاني او يمكن للعرب استعمالها بان يتهيأ
تجوز من جهة المناسبة وان كان استعمال الشارع ليس من هذه الجهة واخرى بانه يكفي في كونها
غير شرعية انها موضوعات العرب والجواب الاول بعيد اذ يستلزم صحة اتصاف اللفظ بالمجاز لمجرد امكان
استعماله وان لم يستعمل والثاني ابعد لانه يستلزم صحة اتصاف اللفظ الموضوع في اللغة لمعنى اذا استعمل
في غيره بسبب وضع آخر للمجازية وان لم يكن بينهما مناسبة او كانت ولم يكن لاستعمال الاخلها فان بعض
الافاضل ويمكن الجواب عن اصل الاعتراض بان الشارع انما استعملها بسبب الوضع المسبب عن المناسبة
بين المعاني الشرعية والمعاني اللغوية لا بسبب الوضع مطلقا فهي من حيث الوضع حقائق شرعية ومن
حيث المناسبة مجازات ولا ضير في ان يكون للاستعمال الواحد جهتان وفيه نظر اما اولا فلان
ذلك انما يجري فيما اذا كان الوضع الشرعي لمناسبة لا في الموضوعات المستوية وقد علمت ان
الحقيقة الشرعية تشمل القسمين واما ثانيا فلان الشارع لم يستعملها من حيث المناسبة بين المعاني
الشرعية والمعاني اللغوية وقوله وان لم يصرح العرب بآحادها دفع لما يتوهم من ان العرب لم

تعرف معاني هذه المجازات الحادثة وكيف وضعتها وقوله لدلالة لا استقرار على تجويزهم
نوعها وكل مجاز حادث داخل تحت نوع من انواعها فهو مجاز عربي داخل تحت الوضع النوعي
واشار الى التنزل عن منع الملازمة لاولى بقوله ومع التنزل عن منع الملازمة لاولى وتسليمها
نمنع بطلان اللازم في المقدمة الثانية وما ذكرتم في ابطاله من الادلة الكرعية انما
تدل على مطلوبكم لو كان الضمير للقرآن وهو ممنوع لجواز ان يكون للسورة باعتبار المنزل اليها والمذكور
وفيه انه مخالف للظاهر هذا ومجازات في العبارة منصوب على الحالية من احد المفعولين
او الصفة للثاني قوله وقد يطلق القرآن على السورة وعلى الآية فان قيل يصدق على كل سورة
وآية انها بعض القرآن وبعض الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء قلنا هذا انما يكون فيما
لا يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الآحاد المخصوصة فلا تصدق على البعض
بخلاف نحو الماء فانه اسم للجنس البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى اي بعض فرض منه
فيقال هذا بحر ماء ويراد بالماء مفهومه الكلي ويقال انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذي
هو احد جزئيات ذلك المفهوم والقرآن من هذا القبيل فيصدق على السورة انها قرآن وبعض من القرآن
بالاعتبارين على انا نقول ان القرآن قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع التحقيقي ووضعا آخر فيصح
بهذا الاعتبار ان يقال للسورة بعض القرآن اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف الحجتين
اقول هذا الكلام جملة حالية منها الى المنع وقدم بقوله العلم للسورة للاثبات سنده
والدليل على الاطلاق اجماع الفقهاء بانه لو حلف لا يقرأ القرآن حنث بقراءة آية منه فان قلت
لا يلزم من ذلك كون القرآن اسم جنس لجواز ان يكون اسما للكل ولحنث بقراءة آية بناء على ان التلبس
بجزء الشيء هو التلبس بكله الا ترى انه لو حلف انه لا يدخل البلد حنث بدخول دار فيه قلت هذا
كلام على سند المنع فلا ينفع في شيء ومع هذا يمكن ان يقال ان التلبس بالجزء انما يكون ثابتا
بالكل لو لم يتعارف في مثله تلبس ذلك الفعل بجميعه وذلك كالدخول بالنسبة الى البلد كما ذكرت
واذا تعارف ذلك كالقراءة بالنسبة الى القرآن فلا يجوز تلبس القراءة بكله وهذا لو حلف
ان لا يقرأ سورة الم لا يحنث الا بقراءة كلها فالحنث بقراءة بعض القرآن عند حلفه ان لا يقرأ القرآن
وعدم الحنث بقراءة بعض السورة عند حلفه ان لا يقرأ تلك السورة مع ان التلبس بالجزء حاصل فيهما
ليس الا باعتبار ان القرآن اسم جنس دون سورة الم مثلا اعترض بانه يكون الضمير السورة قرآنا منع
وعود الضمير الى السورة سند المنع وما ذكره المستدل من ان السورة لا يطلق عليها القرآن ابطال
للسند فعلى تقدير تمامه لا يجديك نفعا اذ المنع بحاله واجيب بان هذا السند مساو للمنع
فبطلانه يقتضي بطلانه ضرورة انه اذا لم يطلق القرآن على البعض كان الضمير للكل فثبت المدعى وهو

اشارة الى ان ذلك لا اعتراض انما يرد لو اشترط في المجازات نقل آحادها بالخصوص عن العرب وليس الامر كذلك لانهم انما يشترط تجويزهم نوعها

لكلام

اي اطلاق القرآن على السورة وعلى الآية

لان القرآن

وهو ان القرآن كله عربي فلهذا كان قوله فان قيل يصدق على كل سورة وآية الخ استدلالا من
المستدل على انه لا يجوز اطلاق القرآن على البعض ومعارضة تقريرها ان ما ذكرتم وان
دل على كونه قرآنا لكن عندنا ما ينفي ذلك وهو انه يستعمل بعض القرآن وبعض الشيء لا يصدق عليه
انه نفس الشيء فان قلت اذا قررت الكلام على انه سند للمنع فلا وجه للمعارضة لانه كلام على السند
قلنا السند مساو للمنع لانه اذا لم يطلق القرآن على البعض كان الضمير للكل فيلزم المط وهو كون الكل عين
وقد تقدم عندك مثله ولكن اثبت به فؤادك وجوابها ان ذلك انما يكون فيما اذا لم يشارك الجزء
الكل في مفهوم الاسم كالماهية فانها لمجموع الآحاد المخصوصة ولا يصدق على البعض بخلاف مثل الماء فانه
اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى اي بعض منه فيصح ان يقال هذا بحر ماء
ويراد بالماء مفهومه الكلي وانه بعض الماء ويراد الماء مجموع المياه الذي هو احد افراده اعني افراد هذا
المفهوم الكلي والقرآن من هذا القبيل لانه كلام منزل للاعجاز بسورة من مثل جنسه وصحة اطلاق القرآن
بهذا المعنى على الكل وعلى كل بعض منه مما لا خفاء فيه والى هذا الاشارة بقوله قلنا هذا
انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم للآحاد المخصوصة فلا يصدق
على البعض بخلاف نحو الماء اي الكبرى المذكورة وهو قوله وبعض الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك
الشيء انما يقبح فيما اذا لم يشارك البعض الكل واورد عليه بان تشبيه القرآن بالماء انما يصح
لو صح اطلاقه على اي بعض كان مثل الماء لكنه ليس كذلك اذ لا يسمى كل حرف بل كل كلمة قرآنا
اقول الجواب ان كل حرف وكل كلمة من حيث انه بعض القرآن يصدق عليه القرآن ولهذا لا يجوز مسه عند من اوجب
مسه متطهرا وانما الامر هذا من الحيثية بل منفردا فليس بعضا من القرآن فلا اعتراض في عدم صدق القرآن عليه
واجيب ايضا بان صحة التشبيه لا تتوقف على صحة اطلاقه على اي بعض كان مثل المشبه به بل على ما يصدق
عليه المعنى الذي وضع القرآن بازائه وهو ما ذكرناه وبعضهم فسر القرآن بالمعنى اللغوي اعني المتلو
لمجموع وهو بهذا المعنى يصدق ايضا على الكل والجزء وح فالسؤال المذكور لا يرد عليه والحاصل
ان السورة قرآن وبعض من القرآن باعتبارين فيصدق على انها قرآن باعتبار وجود مفهومه وانها
داخلة فيه باعتبار انها بعض الجملة التي وجد فيها مفهومه على ان ههنا شيئا آخر وهو ان القرآن قد وضع
بحسب الاشتراك للمجموع التحقيقي ووضعا آخر فيصح ان يقال للسورة بعض القرآن ويراد هذا المعنى
قوله على انا نقول ان القرآن قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع التحقيقي ووضعا آخر فيصح بهذا الاعتبار
ان يقال للسورة بعض القرآن اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف الحجتين اقول هذا جواب آخر يتعلق
بمنع الكبرى ايضا اي انا نسلم عدم صدق اسم الكل على الجزء وانما يكون هذا فيما اذا لم يشترك اللفظ بينهما
لفظا واما على تقدير المشاركة اللفظية بان يكون القرآن موضوعا للكل بعض وللمجموع التحقيقي ووضعا آخر ايضا
فيصح بهذا الاعتبار ان يقال السورة بعض القرآن والمراد بالقرآن المجموع من حيث هو بقرينة ذكر البعض ولا
ينافي ذلك صحة اطلاق القرآن عليها بوضع آخر اذ جواز اشتراك اللفظ بين الكل والجزء مما لا سبيل

جانب

وبعضه

كالبعض للجملة الكلية اي ماتزل من اول تقرير الاعجاز

دون الجملة الكلية اعني ماتزل من اول تقرير الاعجاز كما سيجيء في تقرير البعض

الى نفي جوازه ثم كون القرآن مشتركا معنويا بين الكل والجزء لما كان اظهر واقوى من كونه مشتركا لفظيا
بينهما لقلة الوضع الاول وكثرة استعماله بعضهم قرر كلام المص هكذا حاصل الكلام ان اطلاق اسم
الكل على الجزء جائز فيما اذا كان ذلك الاسم المفهوم الكلي المشترك بين الكل والجزء والدليل عليه انه بعد
ما اثبت الوضع للمفهوم الكلي اثبت وضعا آخر للمجموع التحقيقي وليس في كلام الوضع الجزء بخصوصه
اصلا هذا ما قرره وهو كما ترى وقد اجيب عن اصل الاستدلال بان وقوع الالفاظ الكثيرة النادرة الغير
عربية في القرآن لا يقدح في عربيته كما لا يقدح وقوع الالفاظ العربية في الفصائد الفارسية او ان
المراد بكونه عربيا كونه عربي النظم والاسلوب وبعض الافاضل جعل هذين الجوابين اولى مما في الكتاب
وهو غير سديد كما لا يخفى بالنسبة الى الجزء اقول والتحقيق ان يقال لا ريب في وضع هذه الالفاظ
للمعاني اللغوية وكونها حقائق فيها لغة وقد يعلم من حال الشارع الا انه استعملها في المعاني المذكورة
لما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل او انه غلب في زمانه واشتهر حتى افاد بغير قرينة فليس بمعلوم مطلوب
لا استناد في فهم المراد منها الى القرائن الحالية والمقالية فلا يتمشى كما وثوق بالافادة مطلقا وبدون
ذلك لا يثبت المط فالترجيح لمذهب النافين وان كان المنقول من دليلهم مشتركا في الضعف لدليل المثبتين
اقول غرضه من هذا التحقيق اظهار ما هو الحق عنده وهو مذهب النافي كما لا يخفى وهو كلام قوي
قال المحقق الجديد لا يخفى قوة هذا الكلام لكن ينبغي التامل في ان الاستعمالات الثابتة في كلام
اهل البيت عليهم السلام هل هي الاستعمال في كلام الشارع حتى يحمل على المعاني اللغوية بدون القرينة بناء
على هذا التحقيق او هي الاستعمال في كلام المتشرعة حتى يحمل على المعاني الشرعية كما ذكر انه لا ثمرة بحسب
كلامهم والاقرب الثاني ان الشيوع الواقع في عصر المتشرعة على انه حاصل ايضا بالنسبة اليهم عليهم السلام
ان عصرهم واخذ سيما المتاخرين عن عصر الصحابة والتابعين بعد شيوع الكتب والتصانيف والتزام ان
استعمالهم على غير طريق استعمالات المتشرعة المعاصرين لهم بعيد جدا وحاصل هذا الكلام يرجع الى معلومية
كون هذه الاصطلاحات المتشرعة في عصرهم عليهم السلام وكون استعمالاتهم عليهم السلام على نحو استعمالات المتشرعة
المعاصرين لهم وهما غير قطعيتين ولو اكتفى بالظن فالحق الثبوت انتهى وقوله الا انه استعمالها في
المعاني المذكورة اي المعاني الشرعية المذكورة سابقا واذا لم يوجد سوى الاستعمال فلا يبقى لنا وثوق بالافادة
مطلقا اي افادة هذه الالفاظ تلك المعاني الشرعية حال كونها مطلقة غير مقيدة بقرينة او المراد عدم الوثوق
بالافادة كليا في جميع الموارد حتى اذا ذكرت هذه الالفاظ بدون قرينة قوله وبدون ذلك لا يثبت
المط اي بدون الوثوق بالافادة مطلقا او كليا لا يثبت المط وهو حمل الالفاظ المجردة عن القرائن على
المعاني الشرعية على ما عرفت في تحقيق ثمرة الخلاف وحينئذ فالترجيح لمذهب النافين لا لما ذكر من الدليل لضعفه
بل لما سبق من التحقيق وحاصله على ما ذكره بعض الافاضل انا بعد ظهور ضعف الحجتين بقينا متردين
في الالفاظ المعلوم استعمالها في المعاني المذكورة الشرعية ان ذلك بطريق الوضع او المجاز مع القرينة
فلا يظهر منها حال الالفاظ المجردة عن القرائن ولما كانت تلك الالفاظ المجردة عن القرائن مستعملة

كما مر وكذا اذا كان مشتركا لفظيا بين المجموع التحقيقي وذلك المفهوم الكلي المشترك فرادى بالاشتراك اللفظي كما ذكره لا الاشتراك بين الكل والجزء

الاشتراك

في الكلام العربي فالظاهر انها مستعملة في معانيها الحقيقية في تلك اللغة ما لم يصرف عنه صارف انتهى وفيه نظر
اصل الحقوان الاشتراك واقع في لغة العرب وقد اطاله شرذمة وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه
اختلفوا في ان الاشتراك واقع في لغة العرب ام لا الحق ان الاشتراك واقع في لغة العرب لثبوت
العين والقرء والجون للابيض والاسود وغير ذلك مما يعلم بالتتبع في كتب اللغة وقد اطال ذلك شرذمة من
الناس وهي بالكسر لقليل منهم فانهم قد نفوه واذعوا ان كل ما يتوهم انه مشترك ويدعى فيه الاشتراك بحسب اللفظ
فهو اما مشترك معنوي او موضوع لواحد ثم خفي موضع الحقيقة لخفاء قرينة المجاز ثم شاع جميعا وان خير
بان يقرر اهل اللغة بان اهل لفظ موضوع لهذا ولذلك وتردد الذهن عند سماعه يدفع هذا
الاحتمال البعيد وهو الشاذ الضعيف الساقط عن درجة الاعتبار لكونه مخالفا لاهل اللغة وجمهور الاصوليين
وهو مع ذلك ضعيف لضعف شبهتهم حيث قالوا لو وقع لنقل المقدم من الوضع وهو الافهام واللازم
باطل والجواب منع الملازمة لانه لا اختلال مع القرينة والتطويل ليس بلا فائدة اذ قد يقصد الافهام بخص
دون غيره ولان الاجمال في المعنى قد يقصد ايضا من اللفظ لتفصيل الغرض فلا اغراض وان كان قول هذا
البعض مخالفا لاهل اللغة وجمهور الاصوليين وليس له ما يتمسك به فالاعراض عنه حري بعدم الالتفات اليه
قوله ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا
فجوزه قوم مطلقا ومنعه آخرون مطلقا وفصل ثالث فمنعه في المفرد وجوزه في التثنية والجمع ورابع فنفاه
في الاثبات واثبته في النفي ثم اختلف المجوزون فقال بعض منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء انه
ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فيجب حمله عليه حينئذ وقال الباقون انه بطريق المجاز وفي عبارة حقيقة
اقول اختلف القائلون بوقوع الاشتراك في لغة العرب في استعماله في اكثر من معنى سوى كان معنيين او اكثر
اذا امكن الجمع بينهما بحيث يمكن ارادتهما معا في اطلاق واحد وان كانا متضادين كقولك رايت الجون فانه
يمكن رؤية البياض والسواد معا وكذلك قولك القرء من صفات النساء فان الحيض والطهر معا من صفات النساء
بخلاف ما لا يمكن كصيغة الامر للوجوب والتهديد فان التهديد ارادة عدم صدور الفعل وبالعكس لا مرة ولا
يمكن ان يريدها العاقل معا في اطلاق واحد وحاصل الخلاف يرجع الى اربعة مذاهب فجوزه قوم مطلقا
وهو الفاضلي والمعتزلة ومنعه آخرون مطلقا وفصل ثالث فنفاه في المفرد والجارية في التثنية والجمع ورابع
فمنعه في الاثبات او في النفي والى تفصيل هذه المذاهب اشار المص بقوله فجوزه قوم مطلقا اي سوى كان
مفردا او مثنى او مجموعا وسوى كان في الاثبات او في النفي وتفصيل الاحتمالات ان المشترك اما مفردا او مثنى
وعلى التقديرين اما ان يمكن الجمع بين معانيه اولا وعلى التقادير اما ان يستعمل في الاثبات او في النفي وفي
الكل خلاف الا في صورة عدم امكان الجمع فانه لا يجوز اتفاقا واذا اريد اطلاق العين على الباصرة والذهب
قيل عينان واذا اريد اطلاقها عليهما وعلى الجارية قيل عيون وهذا مراد مجوزه في التثنية والجمع و
ليس المراد انه يجوز ان يقال عينان مثلا ويراد عينا مذهب وعينا ماء باعتبار ان المعنيين معنى
واحد للعينين كما ان العين الواحدة معنى للعين فكما ان معنى استعمال المفرد في معنييه ان يراد بلفظ معنيان

فكذى ينبغي ان يراد بالتثنية اربعة وبالجمع ستة تامل والحاصل ان المراد من جوازه في التثنية والجمع جواز
اطلاق كل من التثنية والجمع على معاني مفرداتهما لان كلا منهما مشترك في حال التثنية والجمع ليفتقر الى اعتبار
معاني مفردات الجمع فان الجمع والتثنية ليس كل منهما موضوعا على حد المفرد المشترك كذى افاد وتدبر
ثم ان فحوى استعماله في الجمع مطلقا اختلفوا فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة كما في كل فرد بانفراده وزاد
بعض هولاء القوم وهو الشافعي شيئا بعد الموافقة لهم في انه بطريق الحقيقة وهو ظ في الجمع عند تجرده
عن القرائن فيجب على السامع حمله عليه ح والفرق بينه وبين غيره بعد اشتراكهما في صحة الاستعمال فيه
حقيقة من وجه احدها وجوب حمله عليه عند التجرد عنه وعدمه عند غيره وثانيها كون المشترك مجملا
عند غيره على تقدير التجرد مبينا عنده لانه عام وهذى قيل العام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف
الحقيقة والى ذلك اشار بقوله انه ظ في الجميع اي فالمشترك عنده مع عدم القرينة عام يجب حمله على
جميع المعاني فالحاصل ان العام عنده قسمان قسم مختلف الحقيقة وهو المشترك وقسم متفق الحقيقة وهو
العمومات ونحوها واما عند غيره فهو عند عدم القرينة مجمل وقال الباقون من المجوزين انه بطريق المجاز
وفي غيره حقيقة هذا والكنايات في انه مطلقا للاستعمال في اكثر من معنى قوله ولا قوى عندى عنده
جوازه مطلقا لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة لنا على الجواز انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان ما تمسك
به المانعون وعلى كونه مجازا في المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر في ارادة الجميع منه الى
القرائن اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني
علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا فان قلت محل النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ في كل من
المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد هذى وذلك على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات
والنفي لا في المجموع المركب الذي احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن غير كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان
للكل تركيب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر
ونحو ذلك قلت لما ارد بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين ويستعمل
ح في مجموعهما فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم ليرد ما ذكرت
بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا لاعتبار
اعتبار قيد الوحدة كما ذكرنا واختصاص اللفظ بعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب
اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير مشروط بشيء مما اشترط في عكسه فلا اشكال قوله
انه لما قام الدليل القطعي والبرهان العقلي والاجماع الحقيقي على ان مجرد الدعوى في فنون العلوم
مصطلح ارباب بل مطلق الدعوى سوى كانت لاثبات امر كلي او جزئي من غير اقامة الدليل على ذلك غير
معتد بها وكان المص قد ذكر ممن ادعى جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى مع مجانبته بالمعنى المذكور كل
في المفرد دون غيره لا يهم تعرض لذكر الدليل مصرحا به بقوله لنا على الجواز انتفاء المانع بما سنبينه الخ وقد
اطرد اصطلاحه في هذى الكتاب انه يعبر عن مختاره بلنا وهو يحتمل احد وجهين ان يكون وضعا

له او نقلنا عن غيره والمراد من النقل المعنى اللغوي وحاصل الاستدلال ان المتحقق لجواز استعماله فيهما
هو الوضع وهو موجود والمانع منه وهو ما يتمسك به المانعون مفقود لما سنبينه من بطلانه في
جوابهم من ان المراد نفس المدلولين معا لا بقيد الوحدة كل واحد منفردا وحاصله انه لو امتنع لامتنع لدليل و
ليس فليس فالمقتضي متحقق بلا معارض وفيه نظر لان عدم المانع المخصوص لا يستلزم عدم المانع
مطلقا على ان القائل ان يقول ارادة المعنى من اللفظ يجوز ان يكون مشروطا بعدم وجود معنى
مساو له وقد يعبر بمشكل كذى قيل وفي نظر يعلم بالتدبر كما لا يخفى هذا دليل اصل الجواز واما
الدليل على كونه مجازا في المفرد فتبادر الوحدة ومحصوله ان اللفظ موضوع لهذى وحده ولهذى و
على ان تكون الوحدة قيدا للموضوع له داخلة فيه بدليل التبادر والتبادر من علامة الحقيقة والمراد
ان سبق واحد الى الفهم عند اطلاق اللفظ علامة كونه حقيقة فيه فالمراد من تبادر الوحدة منه كون
مراد المتكلم واحدا لا بعينه وان الحمل المخاطب بخصوصه بدون القرينة وليس المراد تبادر مفهوم احدهما
حتى يعترض عليه بانه يكون ح مشتركا معنويا لا لفظيا واذا استعمل اللفظ في الجميع واريد منه عند
وهذى مسلوبا عنهما الوحدة كان مجازا من باب تسمية الجزء باسم الكل والجواب ان اللفظ وضع لكل واحد منهما
لا بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فالوحدة وعدمها قيد للاستعمال لا في المستعمل فيه فكما انه في حال
انفراد حقيقة فكذلك في حال الاجتماع ودعوى التبادر ممنوعة فان كل من يدعي ارادة الجميع او وجودها
عند الاطلاق لا يسلم ذلك وفيه نظر ولما كان اطلاق الجزء على الكل مشروطا بكون الجزء اذا انتفى انتفى الكل
لوجود العلاقة بينهما بخلاف اطلاق الكل على الجزء فانه غير مشروط بشيء واليه الاشارة بقوله فانه غير مشروط
بشيء فما اشترط في عكسه ويوز كون اللفظ موضوعا للجزء كالرقبة والطلق على كل البدن كان وجود العلاقة مصححا
للتجوز واذا كان كذلك فيجوز العلاقة ويصير مجازا والمراد من الكل هنا المعنى مع قيد الوحدة وهو
بخلاف الجزء فانه المعنى فقد ظهر قبل القائل ان يقول جواز استعمال اللفظ في معنيين مجازيين مع وجود
العلاقة مجوز للارادة بشرط ان لا يوجد معنى مجازي مساو للاول ولما كان قوله فيفتقر الى ارادة
الجميع مبنيا على المعنيين ظاهر احدهما ان المراد مجموعهما من حيث المجموع بان يكون ذلك المجموع مناطا
للحكم وح فقوله لا فتقر الجزء مجوز محمول على ان المراد هو الكل والمعنى لا يصلح هو الجزء على ان يكون
الموضوع للجزء مستعملا في الكل وثانيهما ان يكون المراد منه كون كل واحد منهما مناطا للحكم دون المجموع
فالمراد بعلاقة الكل والجزء ح ان الموضوع للكل اعني هذا وحده وهذى وحده مستعمل في الجزء
اعني هذا وهذا باسقاط الوحدة والسابق له قوله فان قلت الخ حمل كلام المص على الاحتمال الاول
وعقل عن الثاني واعترض عليه بوجهين لا اول ان اطلاقه على المجموع من حيث هو ليس محل النزاع بل محل
النزاع استعماله في كل واحد منهما والثاني بعد تسليم ان استعمال الجزء في الكل مشروط بشروط مذكورة ولا
يوجد شيء منها فيما نحن فيه اجاب عنه المص بحمل كلامه على الاحتمال الثاني وح لا يرد عليه شيء من الوجهين
اما الاول فظ واما الثاني فلان اطلاق الكل على الجزء غير مشروط بتلك الشروط فانتفاء بها

مجلس شورای ملی
کتابخانه

فيما نحن فيه لا يقدح في ذلك الاطلاق وحاصل الكلام ان قوله لهذا جواب سؤال التأمل يعني
ان التأمل تنبيه سؤاله من سوء الفهم وعدم معرفة المراد من علاقة الكل والجزء فيما نحن فيه لان المراد
من تلك العلاقة هي علاقة اطلاق الكل على الجزء لا علاقة اسم الجزء على الكل كما فهم التأمل بيان
ذلك ان لفظ القرء مثلا موضوع للحيض مع قيد الوحدة وكذا للطهر فاذا حذف منه قيد الوحدة الذي
هو جزء كل واحد من المعنيين بقي كل واحد واحد مرادا بطريق الكل الافرادي من الجزء الباقي بعد الحذف
ويلزم اطلاق اسم الكل على جزء كل الكل لا اطلاق اسم الجزء على الكل المجموعي كما توهمه التأمل
فان قلت الذي يفهم من كلام هذا التأمل ان للفظ المشترك اطلاقات قلت نعم وتفصيل المقام
ان للمشترك خمسة احوال على ما ذكره القوم الاول اطلاقه على كل واحد معا بان يكون كل واحد
منهما مناطا للحكم وهذا هو محل النزاع الثاني اطلاقه على كل واحد منهما بدلا بان يراد هذا تارة
وذلك اخرى والنزاع فيه وفي كونه حقيقة الثالث اطلاقه على المسمى باللفظ والنزاع كسابقه وفي كونه مجازا
الرابع اطلاقه على المجموع من حيث هو مجموع والنزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازا لوجود
شرائط اطلاق الجزء على الكل الخامس اطلاقه وارادة احدهما من غير تعيين بان يراد به في اطلاق واحد
هذا او ذاك مثل اطلاق القرء وارادة الطهر والحيض وهو حقيقة عند صاحب المفتاح وقد كتب المص
ههنا حاشية للفرق بين الاول والرابع حاصلها ان الفرق بينهما هو الفرق بين الكل الافرادي والكل
المجموعي وتوضيحه انه قد يصدق الكل الافرادي دون المجموعي كما في كل فرد نسخة هذه الدار ولا يصح كل
الافراد وقد يكون بالعكس كما في كل الافراد رفع هذا الحجر ولا يصح كل فرد انتهى قال بعض الافاضل
هذه القضية قولك كل الافراد رفع هذا الحجر يجوز ان تكون مهملة باعتبار الزمان فيها الحكم على
جميع افراد هذا المفهوم الصادق على الافراد او بعض افراده فتكون مهملة ويجوز ان تكون شخصية لان ذلك
المجموع من حيث هو شخص واحد له تشخص اعتباري واعلم ان بعض الافاضل اعترض على القوم بحيث يكون
اللفظ موضوعا للمجموع ذلك المعنى مع قيد الوحدة وهو فاسد لان المشترك ما
لعرف خلاف الاتفاق وان كان عاما للجمع لزم ان يكون جميع المعاني مركبة ولم يتحقق معنى بسيط
ويلزم ان تكون دلالة المطابقة مستلزمة للتضمن وقد صرحوا بخلافه انتهى وهو حيال فاسد لا طائل تحته
كما لا يخفى فقول المص لكن مع قيد الوحدة اشارة الى ما هو المختار عنده وكلام مع الشارح العضدي
حيث قال ان الموضوع له المشترك كل واحد لا بشرط شيء فاذا تحقق انه في كل واحد بقيد الافراد حقيقة
ثبت انه في المجموع لا بشرط شيء مجاز باطلاق لفظ الكل على الجزء فيكون من قبيل المطلق واعترضت المص
بان معية الفردين او الافراد معتبرة وكذا الوحدة باعتراف الوالد وح فلا يكون اعتبار الجمع من قبيل المطلق
بل هو مقيد بالمعية والمقيد بالمعية مضاد للمقيد بالوحدة فلا علاقة بينهما بالجزئية والكلية وقد
اجاب المص عند عرض ذلك عليه بان قيد المعية انما ذكر لمقابلة الوحدة لا لانه مقيد به وينظر في الجواب
قوله ولنا على كونه حقيقة في التثنية والجمع انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف والظ اعتبار الاتفاق في اللفظ

دون المعنى في المفردات الا ترى انه يقال زيدان وزيدون وما الشد هذا مع كون المعنى في الآحاد مختلفا
وتأويل بعضهم بالمسمى تعسف بعيد وح فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المحققة والمتعاطفة
على ان يكون كل واحد منها مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته اقول المص قد درس استدلال
على كون اللفظ المشترك في التثنية والجمع حقيقة انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف فان قولك جاءني الزيدان بمنزلة
قولك جاءني زيد وزيد ولما كان ههنا مظنة ان يقال انهما ليسا في تلك القوة اذ كل مفرد في صورة التكرير بالعطف
له معنى مغاير للآخر ولا يكون فيهما مجرد الاتفاق في اللفظ بل لا بد من الاتفاق في المعنى ايضا ولذا نا قولنا الزيدان بالمسمى
فلا يصح اطلاقه بدون ذلك التأويل على الجمع فكيف يكون في قوة تكرير المفرد بالعطف اجاب عنه بقوله والظ
اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى وانت خبير بان اعتبار الاتفاق في المعنى وعدمه في التثنية والجمع مختلف فيه
والمانع مستظهر ودعوى الظهور لا تسمع كذا قيل وفيه نظر فالاستاد رحمه الله في تقرير كلام المص قوله
في قوة تكرير المفرد اي حكما وتقديرا لا حقيقة اذ لو عرفت هذا فله ان يقول اذا قيل جاء زيد وزيد فقد
تكرر لفظ المفرد تكررا حقيقيا ويجوز ان يراد منه في احد الاطلاقين معنى غير المعنى الذي يراد منه في الآخر
بناء على كون لفظ زيد مشتركا معنويا لفظيا بين معنيين وح لا يلزم ان يراد من المشترك اكثر من معنى واحد
باطلاق واحد لان المفروض ان ههنا اطلاقين يجوز ان يراد باحدهما غير ما يراد بالآخر واما اذا قيل جاء
زيدان فليس فيه تكرار لفظ زيد حقيقة بل هو في حكم التكرار فيقدر فيه التكرار كان يقال كان اصله جاء زيد وزيد
فحذف المعطوف مع حرف العطف للاختصار ثم زيد الف التثنية في المعطوف عليه وقيل زيدان فيلزم
ان لا يكون في التثنية تكرار بالفعل واذا لم يكن تكرار بالفعل مع سلب التكرار بالفعل عنهما واذا صح فيصح
سلب الاطلاقين بالفعل عنهما واذا صح فيلزم ان لا يتحقق بالفعل اطلاقان حقيقة بل المتحقق بالفعل اطلاق
واحد فقط مع اضافة الف التثنية وليس الف التثنية عين لفظ زيد حتى يلزم اطلاق لفظ زيد مرتين وهو
كلام طويل الاطائل تحته اخذنا منه قدر الحاجة مما اردنا فلنرجع الى الفاظ الكتاب فقوله والظ اعتبار
الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات اي معنى المشترك اللفظي لان لفظ زيد اذا كان مشتركا لفظيا
بين معنيين كان يكون اسم شخصين بوصفين وقيل جاء زيد وزيد فح يكون اللفظ متحدا والمعنى متعددا لان الظ العطف
يدل على المغايرة المعنوية بين المعطوف والمعطوف عليه وح فتأويل بعضهم له بالمسمى تعسف لانه يلزم
الخروج عما نحن فيه لان المسمى بالعين مثلا مفهوم كلي ومشترك معنوي والكلام فيما نحن فيه انما هو في
المشترك اللفظي واحكامه لا في المشترك المعنوي واحكامه وفي الحقيقة هو دفع لما يقال من ان المفردات
المتعاطفة لكل واحد منها معنى مغاير للآخر والتثنية والجمع ليسا كذلك اذ فيهما الاتفاق في المعنى حتى
يمكن اعتبار التثنية والجمع ولذا نا قولنا الزيدان بالمسمى فكيف يكونان في قوة تكرير المفرد بالعطف وحاصل
الجواب ان الظ انه يكفي في التثنية والجمع اعتبار الاتفاق في اللفظ ولا يعتبر فيهما الاتفاق في المعنى والتأويل
بالمسمى تعسف قال المحشي الجديد وانت خبير بان تثنية اللفظ وجمعه بدون التأويل غير صحيح لان الافراد
والتعدد صفتان للمعنى حقيقة فيجب ان يعتبر معنى ولعدم يعتبر معروضا للافراد والتعدد فعلى

اطلاق التثنية والجمع على معنيين من معاني لفظ المشترك مجاز وقد سبق ان اطلاق المفرد على المعنيين حقيقة
بناء على عدم اعتبار قيد الوحدة في المستعمل فيه والحق في المقام عكس ما ذهب اليه المص انتهى وهو كلام مزيد
لما عرفت مرارا اذ هو في الحقيقة مناقشة اعتبارية وهي لا تصلح للمعارضة فضلا عن الرجحان وقوله
وحمل اي حين بينا انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف وقوله التحقيق ثم المشتركة وقوله المعاطفة
المراد به نحو قولك جاء زيد وعمرو وكذا مثل جاء زيد وزيد وزيد على ان يكون المراد من كل واحد معنى غير
للآخر وان لم يكن الالفاظ متحدة وقد فرض كذلك نعم لو لم يعتبر الاتحاد بل اعتبر المفردات المعاطفة
سوى كان مشتركة ام لا لكفى في مطلوبه ذلك لكن لما كان العطف اللفظ على نفسه في قولك جاء بني زيد
وزيد وزيد ساغ في الكلام فرضه في غير صورة الاشتراك وحاصل كلامه انا لو فرضنا اشخاصا مسمين
بزيد وعمرو وبكر تارة وقلنا جاءني الزيدون فلا فرق بينهما في اللغة فيما هو مناط الحقيقة والمجاز فكما ان
لا قول حقيقة اتفاقا فالثاني كذلك والجواب منع عدم الفرق بين في مناط الحقيقة والمجاز واعترض
بعضهم على قوله فكذا ما هو في قوته بانا لا نسلم ان كون ما في حكمه مسلما الاتحاد بينهما في جميع الاحكام
الا ترى انه يصح ان يقال جاءني القوم الا زيدا ولا يصح جاءني زيد وعمرو وبكر الى اخر افراد القوم
الا زيدا مع ان الاول في حكم الثاني واجيب بانه لا يرد مثل هذا على ما وجه به كلامه حيث قال ان المراد
عدم الفرق بينهما فيما هو مناط الحقيقة والمجاز ولا يلزم دعوى اتحادهما في جميع الاحكام حتى يقال انه
ليس كذلك هذا وقال بعض الاعلام في هذا المقام لا يقال ان النزاع في استعمال اللفظ
في اكثر من معنى فمعنى التثنية مثلا اثنان فيلزم تجويز استعماله في اكثر منه وهو ممنوع لانا نقول
ان قولنا رأيت عينين معناه رأيتهما من نوع واحد كالجاريتين والباصرتين بخلاف استعماله في اكثر من
معنى لان المراد من قولنا رأيت عينيك يكون من نوعين كجارية وباصرة انتهى وفيه انه تحكم لا دليل عليه
قوله استحال المانع مطلقا بانه لو جاز استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل واحد
من المعنيين وان لا استعمال في كل منهما واذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لكل واحد منهما خاصة غير مريد له خاصة
وهو ظاهر بيان الملازمة ان له حينئذ معنيان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله في
جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه ان لا يريد هذا وحده
وهذا وحده فيلزم من ارادتهما معا على الكلية لا انتفاء كل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد ومن عدم ارادة
المجموع معا عدم الانتفاء لعدم كونهما مرادين بالاجتماع وهو ما ذكر من اللازم قوله احتج المانع من استعمال
اللفظ المشترك في اكثر من معنى مطلقا بجميع الوجوه المذكورة والتفاصيل التي تقدم ذكرها بانه لو جاز استعماله
فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين الى آخر التفصيل قال المحشي الجديد لا
حاجة الى هذه المقدمة اذ يكفي ان يقال لو جاز استعماله في المعنيين معا لزم ان يكون مريدا لاحدهما خاصة
غير مريد له خاصة ثم بين الملازمة والجواب بان اعتبار كون الاطلاق الحقيقة لان نظر ما يتبين في بيان الملازمة
وهو قوله معناه هذا وحده وهذا وحده اذ كون ذلك معناه ذلك انما يظهر لو فرض استعماله بطريق الحقيقة

دون

دون ما لو فرض استعماله في معنييه مطلقا وبناء هذا الاستدلال ايضا على ان قيد الوحدة معتبر في الموضوع
له وقد عرفت ما فيه انتهى وفي القول مع جوابه وفي الطعن باعتبار قيد الوحدة نظر اما في القول فالذي كان
ينبغي لصاحبه ان يقول ابتداء وانما قال بطريق الحقيقة لانه مما يحتاج اليه ثم يذكر العلة في ذلك والا يوجد
الكلام في صورة الاعتراض والطعن في كلام المحصلين من اهل التحقيق ثم رجع اليه بالاخر وما الطعن مع انه في نفس الامر صحيح
باعتبار القواعد المشهورة المقررة فيما بينهم كما اعترف به المعترض نفسه كما يخفى واما جوابه فقد علمت حاله واما الطعن المذ
كور فقد عرفت ما فيه مع انه خلاف الظاهر ولا يخفى ما في كلام المستدل من التأييد لما ذهب اليه المص من اعتبار قيد الوحدة
في المعنى الموضوع له فتطن بعضهم في كلام المستدل باعتبار قيد الوحدة لا وجه له واما ما توضيح اللازم في قوله فيلزم
ارادته لهما انه يلزم ارادته لهما على سبيل البدلية كونه مريدا لاحدهما خاصة ومن ارادته لهما معا كونه غير مريد لاحدهما
خاصة وهو ما ذكر من اللازم قوله انه لا يكون مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين معا لا بقاء وكل واحد منفردا وغاية
ما يمكن ان يقال ان مفهومي المشترك هما منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه فيرجع
البحث الى تسمية ذلك استعمالا له في مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى قوله اجاب
المص تمسك عن استدلال القائل انه لا يطلق على الجميع بانه مناقشة في لفظ والا فيه وذلك لان حاصل
استدلال الكل انه لا يطلق على الجميع مع قيد الانفراد ونحن لا ننكره وبغاية مقصدنا انه يطلق عليه مجردا عن الانفراد
وانتم لا تنكرونه هذا ولا صوب ان يمنع الشرطية لا ولا على تقدير كون الانفراد قيدا للمستعمل فيه والتأثير على
تقدير كونه قيدا للاستعمال واذا كان المراد من استعمال اللفظ المشترك في كل معانيه نفس المدلولين معا
الذي هو محل النزاع لا بقاء كل واحد منفردا فلا يرد ما توهمه المانع اذ ذلك ليس من محل النزاع في شيء وغاية
ما يمكن ان يقال من جانب المستدل انه مستعمل فيهما معا ولكن الحال بقاء كل واحد حتى يلزم التناقض لما
سبق في دليلنا وتوضيح المقام انه غاية ما يمكن ان يقال من جانب المستدل ان مفهوم المشترك هذا وحده
وهذا وحده فاذا استعمل فيهما ملتوبا عنهما الوحدة لم يكن مستعملا في مفهوميه فيرجع النزاع بيننا وبينه الى
تسميته ذلك استعمالا له في مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال فانه ايضا معروف ولا امر في ذلك هين
ولا يخفى ان الجواب مبني على ان الانفراد قيد للموضوع له واما على تقدير كونه قيدا للاستعمال فالجواب
منع الشرطية الثانية قال بعض الناس ولقد اجاد بعض الافاضل حيث قال في هذا الموضع حاصل
الاستدلال انه اذا لم يستعمل في المجموع لم يكن ذلك استعمالا له في معنييه لانتفاء قيد الانفراد المعتبر
في كل منهما حتى يكون معناه وهذا نزاع لا تعلق له بغرض الاصولي لوقوع الاتفاق على انه يصح ان يذكر
المولى مثلا ويراد به المعتق والمعتق وقال ايضا والتحقيق ان الانفراد وعدمه قيد للاستعمال لا للمستعمل فيه
فيتوارد ان على الاستعمال والمعنى المستعمل فيه بحاله والوضع لكل من المعنيين مع قطع النظر عن الانفراد
عن الآخر ولا اجتماع معه نعم يستعمل تارة في هذا من غير استعمال له في الآخر وتارة مع استعماله فيه والوضع
وضع اللفظ للمعنى المستعمل فيه في الحالين فظهر صحته وانه حقيقة وهو خلاف ما ذهب اليه المص وهو
قوله واحتج من منع بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلولهما بخلاف
المفرد

واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاداه والا فلا وفيه
نظر يعلم مما قلناه في حجة الاخرى والحق ان بق ان هذى الدليل انما يتمشى كون الاستعمال المذكور بالنسبة الى
المفرد حقيقة اما في نفي صحته مجازا حيث توجد العلاقة المجوزة له فلا اقول احتج من خص المنع من استعمال اللفظ
المشترك في اكثر من معنى خاصة بان التثنية والجمع متعددان في التقدير وذلك ان تثنية المفرد في قوة تكريره مرتين
وجمعه في قوة تكريره ثلث مرات فصاعدا فيهذى الاعتبار يجوز تعدد مدلولهما بعدد التكرير بخلاف المفرد فانه لا تعدد فيه
اصلا لا صريحا ولا تقديرا فلا يجوز تعدد مدلوله فعلى هذى اذا اردنا معنى متعددا من المشترك جاز ان تعلقه
عليه مثنى او مجموعا لا مفردا واجيب بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد
التعدد افاداه والا فلا وذلك بان يكون كليا محتملا للكثرة اما حقيقة كمسلم او تاويلا كزيد اذا اطلق على
المسمى به فيجوز ترجيحا لشيء فيجمع ويراد فردان او افراد منه وان لم يكن المفرد مفيدا للتعدد اصلا لا حقيقة ولا
تاويلا كزيد اذا لم يراد به المسمى به فلا يجوز تثنيته والجمع لجواز ان يكونا مشروطين بالاتفاق بالحكم والا يكفي مجرد
الاتفاق في اللفظ وح اما ان يؤول المشترك اولا بشيء فيجمع ويراد مدلولاته او لا يؤول فعلى الاول خرج
قام الحسن فيه لانه ح يصير مشتركا معنويا وعلى الثاني منعنا جواز ذلك فان قلت قوله والا فلا معناه وان لم يفد
المفرد التعدد فلا يفيد التثنية والجمع اياه لانه لا يثنى ولا يجمع قلت فهو لكن التثنية والجمع يستلزمان التعدد فيعرض
انتفاء الملزوم بانتفاء لازمه وذلك باب من البلاغة هذى وفي الجواب المذكور نظر يعلم مما تقدم وهو ان الظ
اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات وفيه ايضا ما عرفت ولوجه اوضح بعض التثنية تدل على ان وجهه
مع مفرده واحدا اخر من جنسه والجمع يدل على ان من مفرده احادا اخر من جنسه فان امكن افادة مفرده التعدد المعتبر
منها وهو افادة معنيين من معاني لفظ المشترك وجمعها التعدد باعتبار المعاني المختلفة وان اريد المفرد
ذلك اصلا ويمكن ايضا بناء الجواب على اعتبار اتحاد المعنى في التثنية والجمع كما تقدم وحاصله انه اذا اعتبر اتحاد المعنى
فيهما فان كان فرسان مفرده الدال على ذلك المعنى التعدد كان مرتبا فيهما ايضا ذلك والا فلا وجه النظر على هذى
اتاقد بنا ان اتحاد المعنى غير معتبر فيجوز ان يفيد التثنية والجمع التعدد حقيقة فيجوز حمله عليه مجازا حيث توجد
العلاقة ويوضح المقام انه لما كان المدعى مركبا من امرين احدهما الجواز في التثنية والجمع وهو حق عند المص وثانيهما عدم
في المفرد مطلقا وهو ليس بحق عنده وكان المجيب في صدد منع الاول اشار المص بهذى القول الى ان الجواب
الاول ليس بسديد غاية ما في الباب ان النظر يدفعه والى الحق المحقق في الجواب منع الجزء الثاني من المدعى تقديره ان
المدعى التعدد وان كان يجوز الاستعمال المذكور اعني استعمال المشترك في مفهومه وهو منتف في
المفرد لكن فيه مجوز اخر وهو العلاقة المذكورة المجوزة لاستعماله فيها مجازا وفيه بعد ما عرفت انه اذا كانت
العلاقة مجوزة فلم لا يكون الوضع مجوزا لاستعماله فيهما ولا يتم ذلك الا باثبات الوضع لا يصلح لذلك للظن
انه يلزم اجتماع النقيضين والجمع ثم من يحقق المنع بالمفرد بان التثنية والجمع انما يفيدان في التقدير
فجاز تعدد مدلولهما بخلاف المفرد واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد
من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاداه والا فلا وفيه نظر يعلم مما قلناه في حجة الاخرى ٥٥٥٥ قوله

افاد التثنية والجمع ذلك لزم الدور على ذلك كما مر فلا يصلح التقريب بالمطلق ان التثنية والجمع في تكرير المفرد بالمطلق فان افادة التعدد فيهما التعدد فيهما المعاني المختلفة حال افادة التثنية والجمع

والحق من خص الجواز بالنفي بان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وجواب ان النفي انما هو للمعنى المستفاد
عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا امن ان يجيء التعدد في النفي اقول احتج من خص جواز استعمال اللفظ
المشترك في اكثر من معنى بالنفي نحو ما رايت عينا بان النفي يفيد العموم لانه اذا قيل ليس عندي عين يكون
لفظ عين نكرة واقعة في سياق النفي وهي تفيد العموم فيلزم ان لا يكون شيء من معنى العين موجودا عنده با
طلاق واحد وهو بخلاف الاثبات نحو عندي عين فانه يفيد الايجاب الجزئي لان صدق هذى القول يتحقق
بوجود معنى واحد واعلم ان كل مفهوم كلي ليس فيه تعدد بالنسبة الى ذاته وانما التعدد جزئي والتكثر حقيقة
لجزئياته المندرجة تحته وانما هو مفهوم واحد كلي بل التكثر والتعدد حقيقة وصف الجزئيات والافراد المندرجة
تحته فان قلت الانسان مركب من الحيوان والناطق والحيوان مركب من الجسم والجوهر والنامي والحساس و
المتحرك بالارادة وجزء الجزء جزء فيلزم ان يكون في الانسان كثرة فيلزم ان يكون موصوفا بالكثرة نفسه قلت
غاية ما يلزم من كون الانسان مركبا ان اجزاءه متصفة بالكثرة والتعدد واما هو فليس لا حقيقة ولا واحدة من
الحقائق ونوعا واحدا من انواع الحيوان فان البيت الواحد الموجود في الخارج مركب من اجزاء الخارجية
وهي الجدران الاربعة والسقف وتركبه منها لا ينافي كونه بيتا واحدا من البيوت وكذى العشرة و
بالجملة كل مفهوم كلي متصف بالوحدة حقيقة وبالكثرة والتعدد مجازا باعتبار الجزئيات المندرجة تحته
وجواب ان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن في الاثبات متعددا امن ان يجيء التعدد
في النفي لان نفي الشيء فرع ثبوته وليس فليس وكان هذى المستدل يذهب الى ما يذهب اليه الكاتبي
من ان المشترك عند التجرد عن القرينة معناه احدهما من غير تعيين فاذا دخل عليه النفي يفيد العموم قطعا
ان قلت المشترك في الاثبات عند الاطلاق لواحد لا بعينه وهو يصدق على كل واحد على سبيل البدلية ونفي
ذلك انما يتحقق بنفي جميع معانيه لا بنفي واحد معين قلنا ان اردت بواحد لا بعينه هذى المفهوم الكلي
فهو ممنوع وان اردت به لواحد من المعينين وهو غير معلوم عند المخاطب فالازم هو هو نفي ذلك المتعدد
الواحد لا ان المنفي ايضا غير معلوم عنده لانه يجوز ان يكون هذا او ذاك وهذى لا يقتضي ارادة الجمع
قوله حجة مجوزيه حقيقة انهما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل من المعينين لا بشرط ان يكون وحده
ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شان الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد عن الآخر والاجتماع
معه فيكون حقيقة في كل منهما والجواب ان الوحدة تتبادر من المفرد عند الاطلاق وذلك بانه الحقيقة
وح فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهية لا بشرط شيء بل هي بشرط شيء وانما يفيد عدمه بالمدعى حق كما اسلفناه
اقول حجة مجوزي استعمال اللفظ المشترك في جميع الصور المذكورة حقيقة انهما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو
كل واحد من المعينين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شان الماهية لا بشرط شيء كا
عتق رقبة وذلك كلفظ الحيوان الموضوع لكل من الاسود والابيض لا بشرط شيء المستعمل في كل منهما وهو متحقق
حال الانفراد عن الآخر والاجتماع معه فيكون ذلك اللفظ حقيقة في كل منهما وتحقيقه على ما قيل ان
الماهية قد تؤخذ بشرط ان يكون مع بعض العوارض كالانسان بقيد الوحدة فلا يصدق على المتعدد و

وكالمقيد بهذا الشخص فلا يصدق على فرد آخر وتسمى الماهية المخلوطة والماهية بشرط شيء ولا ارتياب في وجودها في الاعيان وقد يؤخذ بشرط التجرد عن جميع العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا خفاء في انها لا توجد في الاعيان بل في الاذهان وقد يؤخذ لا بشرط ان يكون مقارنة او مجردة بل مع تجويز ان يقارنها شيء من العوارض وان لا يقارنها فيكون مقولا على المجموع حال المقارنة وهي الكلي الطبيعي والماهية لا بشرط شيء والحق وجودها في الاعيان لا من حيث كونها جزئيا من الجزئيات المحققة على ما هو رأي الاكثرين بل من حيث انه يوجد شيء يصدق هو عليه ويكون عينه بحسب الخارج وان تغاير بحسب المفهوم والجواب ان الوحدة تتبادر من المفرد عند الاطلاق وذلك علامة الحقيقة وح فالمعنى الموضوع له فيه اي في ذلك المفرد ليس هو الماهية لا بشرط شيء بل هي بشرط شيء وهو الوحدة واما فيما عداه اي المفرد من التثنية والجمع فالمدعى حق كما اسلفناه في كونها والمعلى كونه حقيقة في التثنية والجمع انهما في قوة تكريرها وعلى هذا فضمير الكناية في فيه وفي ما عداه للمفرد **قوله** وحجة من زعم انه ظاهر في الجمع عند التجرد عن القرائن قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات والارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا وقوله ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان والجواب من وجوه احدها ان معنى السجود في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذلك في الصلوة وهو اعتناء باظهار الشرف ولو مجازا وثانيها ان الآية لا تدل بتقدير فعل كانه قيل ان الله يصلي وملائكته وانما جاز هذا التقدير لان قوله تعالى ويسجد له من في السموات وقوله وملائكته يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف اي نحن بما عندنا راضون وعلى هذا يكون قد ذكر اللفظ مرادا به في كل مرة معنى لان المقدر في حكم الموجود المذكور وذلك جائز بالاتفاق وثالثها انه ولو ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمناه من الدليل وان كان المجاز على خلاف الاصل ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع فيهما ظاهرة فان وجه الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة كما هو مدعى الخصم اقول الشافعي وتابعوه ذهبوا الى ان المشترك اللفظي المستعمل في اكثر من معنى حقيقة ظاهر في جميع معانيه عند التجرد عن القرائن الدالة على المعنى المقصود منه عند اطلاقه واستدلوا بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس والسجود من الناس وضع الجبهة ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا وبقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي والصلوة من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان فقد استعمل اللفظ المشترك في جميع معانيه المختلفة وظاهر الاستعمال الحقيقة والجواب اولا ان معنى السجود في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذلك في الصلوة وهو اعتناء باظهار الشرف ولو مجازا فيكون مشتركا لفظيا ومحل النزاع الثاني دون الاول وهذا هو اول المجاز في المفرد قال صاحب الكشاف ان الصلوة في الآية الرحمة لكن اسنادها الى الله تعالى والى الملائكة مجاز لكونهم سببا للرحمة فالمجاز منه في الاسناد ولقائل ان يقول المجاز خلاف الاصل لا يعدل اليه الا بصارف عن الحقيقة لانا بينا ان استعمال المشترك في المجموع بطريق الحقيقة فيمكن اعتباره ههنا بان يستعمل جميع معانيه

وهو استعمال اللفظ فيه حقيقة

من في

لا يدل بتقدير فعل ولا استعمال بل هو لازم لمعناه

ويسجد له كثير من الناس والثانية بتقدير فعل كانه قيل

تقدم

الى الله تعالى والملائكة على سبيل التوزيع وثانيا ان الآية الاولى بتقدير فعل كانه قيل ويسجد له كثير من الناس وانما حقق تقدير الفعل بالآية الاولى اذ المقدر في آية الاولى يسجد الشمس وهذه الجملة خبرية المصرحة فالمقدر هو الفعل فقط لا تمام الخبر بخلاف الآية الثانية فان المقدر فيها يصلي وهو تمام الخبر لان المذكورة وهو الفعل مع الفاعل والثانية بتقدير خبر كانه قيل ان الله يصلي وملائكته وانما جاز هذا التقدير لان قوله يسجد له من في السموات وقوله وملائكته يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف في الصورة اي فاعل له في اللفظ لان المراد بالمعنى المقدر عين المعنى المذكور فهو من قبيل قوله علفتها تبنا وماء باردا ولا يخفى ضعف هذا الجواب لان التقدير خلاف الاصل وقد اعتبار عموم المشترك وهو مغنى عن ارتكاب المحذوف واذا كان المذكور هو المحذوف فيصلح ان يكون دالا عليه كما في قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف اي نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فيكون قد ذكر اللفظ مرادا به في كل مرة معنى وثالثها انه وان ثبت الاستعمال في المعاني المختلفة فلا يتعين كونه حقيقة كما تدعون فلم لا يكون مجازا اذ هو اعم من ذلك ولا دلالة للعام على الخاص باحدى الدلالات بل نقول هو مجاز لما قدمناه من الدليل من انه اذا اطلق المشترك يتبادر منه الوحدة وارادة المجموع مجاز لا يقال الدليل مردود بما قاله العضدي يتعين كونه حقيقة وليس فيه خلاف لانا نقول فيما قوله دعوى ولا شاهد لها يعتمد عليه فظهر من رد الاجوبة الثلاثة والتأمل فيما قاله العضدي حقيقة مجاز في الجملة سلما كونه حقيقة لكن القرينة على ارادة الجميع فيتظاهر لان نسبة السجود الى الانسان قرينة بان يراد منه وضع الجبهة والى غيره قرينة بان يراد منه غاية الخضوع وكذا يظهر القرينة في الصلوة باسنادها اليهم والملائكة فان وجه الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة كما هو مدعى الخصم بالحقيقة وبناء على هذا يلزم ان لا يتم استدلالهم بالآيتين الكريمتين لوجود القرينة قيل المراد من التجرد عن القرينة هو التجرد عن القرينة المنافية للظهور في الجميع وهي القرينة المخصصة بالبعض لا مطلق القرينة اعم من ان تكون منافية للظهور او مقوية له وما ذكره المص من القرينة الدالة على ارادة الجميع هي القرينة المقوية للظهور في الجميع فيصير ظهوره سببا وجود تلك القرينة المقوية لظهوره فلا تكون منافية لظهوره في الجميع فيكون بحث المص مندفعا لا يقال يجوز ان يكون مراد المص ان المشترك اللفظي لا ظهور له في الجميع بل ظهوره باعتبار القرينة الدالة على ان جميع معانيه مرادة لانا نقول قد بينا سابقا ان كل لفظ ظاهر الدلالة على معناه المطابقي ويتبادر منه معناه المطابقي تبادرا ناشئا عن العلم بالوضع سوى كان معناه المطابقي واحدا او متعددا وكلام الشافعي منه على هذه المقدمة انتهى وهو كلام خلاف الحقيقة وغير مسلم الثبوت كما لا يخفى **قوله** اصل واختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي بما قيل كونه حقيقة ومجازا بالاعتبارين حجة المانعين انه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة فلان شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة فلما قال اهل البيان ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند للشيء معاند لذلك الشيء والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية وح فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا

لاستعماله فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار المعنى المجازي وهو ما ذكر من اللازم واما
بطلانه فواضح **اقول** اختلف الناس في استعمال اللفظ في كلا معنييه الحقيقي والمجازي على نحو اختلافهم
في استعمال اللفظ المشترك في معانيه وتحقيق المقام ان الخلاف منهم في ان المعنى المجازي محتاج الى القرينة
في فهمه دون الحقيقي والقرينة قسمان احدهما ما يكون صارفا عن ارادة المعنى الموضوع له وهذا لا نزاع
ما يمنع من جواز ارادة المعنى المجازي وهذه القرينة قد تكون صارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وهي القرينة المفهمة
الدالة على ارادة المعنى المجازي ~~وهذه القرينة قد تكون صارفة~~ وقد لا تكون صارفة وهذا جائز في بعض الصور
ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من لفظ واحد باطلاق واحد وفي هذه الصورة لا بد ان تكون القرينة المفهمة الدالة على ارادة
المعنى المجازي غير صارفة عن ارادة المعنى الحقيقي ومن قال بالمنع فالقرينة المعتبرة في المجاز عنده هي القرينة الصارفة
عن ارادة المعنى الحقيقي والسيد المرتضى والشيخ والامامية قد صرحوا بجواز ارادتهما من لفظ واحد باطلاق واحد مثل
المفهمة الدالة على ارادة المعنى المجازي محل النزاع ان تطلق الاسد وتريد به السبع والشجاع وحاصل المذاهب في ذلك ثلثة ولكل حجة فتطلق
المص يذكرها على الترتيب مفصلة فقال حجة المانعين انه لو جاز استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي للزم الجمع
بين المتنافيين اما الملازمة فلان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة وان حقيقة ما هذه القرينة
ليست اجماعية بل ولا اتفاقية والا لزم ان لا يتحقق الخلاف في ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من لفظ واحد باطلاق
واحد واللازم باطل لتحقق الخلاف كما لا يخفى وذلك الخلاف فرع تحقق الخلاف في كون المجاز مشروطا بنصب قرينة
مانعة عن ارادة الحقيقة وما ذكره بقوله ولهذا قال اهل البيان ان ارادة الجميع فغير مسلم لان السيد والشيخ
ما يكونا من العالمين بفنون العربية وان اراد اكثرهم فمسلم واما منافاة لان الاكثرية لا تنافي تحقق الخلاف
واما قوله وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء فالمراد من الملزوم المجاز والمراد من المعاند القرينة المانعة عن
ارادة المعنى الحقيقي والمراد من الشيء في الموضعين الحقيقة وتوضيح المقام ان المجاز لما كان مشروطا بنصب قرينة
مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي فيلزم ان يكون المجاز ملزوما لا يكون ذلك معاند للحقيقة وهو القرينة المانعة
التي لا تجتمع مع ارادة الحقيقة وذلك لازم اللازم المجاز المعاند للحقيقة هو القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة
واذا كان لازم المجاز معاند الحقيقة فيكون ~~كلازمه حقيقة وكذلك لازم اللازم المجاز~~ لانه لو لم يكن المجاز معاند الحقيقة
لجاز اجتماعه مع الحقيقة والمفروض ان لازم المجاز معاند للحقيقة فظهر ان معاندة اللازم مستلزم لمعاندة الملزوم
والا مضمون هذا الكلام الاشارة بقوله والا لزم صدق الملزوم وهو المجاز بدون اللازم وهو القرينة وهو صحيح
لان المجاز شرط القرينة المانعة من ارادة الحقيقة وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية يعني اهل البيان وقال
بعضهم يكفي الفرق من وجه آخر وهو ان المجاز لا بد له من قرينة مفهمة دالة على المعنى المجازي سواء كانت مانعة
عن ارادة المعنى الحقيقي او لا بخلاف الكناية فان القرينة الدالة على ارادة المعنى الكنائي لا يكون معتبرة في الكناية
بل احتمال المعنى الكنائي يكون كافيا في الكناية مثلا اذا قيل المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه ليس فيه لفظ
يدل على فلان فضلا عما يدل على تكفيره ولهذا يقال ان في المعاريض مندوحة عن الكذب بخلاف المجاز
فقوله وح اي حين اذ كان شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة فاذا فرض استعمال المتكلم

الحقيقي

مقامات لفظ واحد باطلاق واحد
وفي هذه الصورة لا بد ان تكون القرينة
المفهمة وتانيهما القرينة الغير الصارفة
عن ارادة المعنى الحقيقي وهي القرينة
المفهمة الدالة على ارادة المعنى المجازي

اي يلزم ان يكون ملزوم معاند الشيء وهو المجاز معاند لذلك الشيء وهو الحقيقة لان صدق الملزوم وهو المجاز بدون اللازم وهو القرينة

يدل على انه من يكون يده ولسانه مؤذي المسلمين كاذبا فالمعنى ان في الكلام مندوحة للمتكلم لعدم الكذب في كلامه على ما يريده

اللفظ فيهما كما هو محل النزاع كان مريدا لاستعماله فيما وضع له غير مريد له وذلك باعتبار الاعتبارين المذكورين
وهو ما ذكر من اللازم اعني اجتماع المتنافيين وذلك واضح البطلان هذا ولبعض الافاضل هنا تحقيق لا
باس به وهو ان الظاهر ان شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده بحيث لا يجوز مع تلك
القرينة ارادة المعنى الحقيقي بدلا عن المعنى المجازي وهو لا ينافي ارادتهما معا بحيث توجد القرينة
وعلى هذا فالفرق بين المجاز والكناية ان ارادة المعنى الحقيقي في المجاز امر واجبة حيث توجد القرينة
الموجبة لعدم ارادة المعنى الحقيقي منفردا ولا ينافي ارادته مع المعنى المجازي او يمتنع ان وجدت قرينة صارفة عن
ارادة الحقيقة مطلقا بخلاف الكناية فان ارادة المعنى الحقيقي جائزة فيه قطعا وح لا ينافيه قول المانع
كان مريدا لاستعماله فيما وضع له الخ لانه على هذا الفرض يلزم ارادة استعماله فيما وضع له في ضمن واحد منهما
وعدم ارادته منفردا او لا منافاة بينهما ومضمون كلام هذا الفاضل قد ذكرناه في اول البحث ولكن ذكرناه ثانيا
بكلام العارف المحصلين من المحققين ومن الكتاب يكثر بطلب كثرة البحث فيه والممارسة ليطلع على حقيقة
المراد منه والتنوين على ما عرفته مشعر وما بدل الاضافة في ح **قوله** حجة المجوزين انه ليس بين ارادة
الحقيقة وارادة المجاز تعاند منافاة واذا لم يكن ثمة منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم **اقول** احتج المجوزون
لاصل جواز اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي منه في اطلاق واحد بانه ليس بين ارادة الحقيقة
والمجاز تعاند منافاة واذا لم يكن ثمة منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم وانما قلنا ذلك لان ولك
المجيزين الاصل الجواز المذكور افتوافقين على ما ذكره المص بقوله ثم اختلف المجوزون الخ فلا
بد من وجود قدر مشترك اتفاقي بينهما وبعد ثبوت ذلك الامر المشترك الاتفاقي يحصل الخلاف في شيء آخر
على ما بينه المص عن الفريقين والقدر المشترك الاتفاقي هو جواز اطلاق اللفظ واطلاق ارادة المعنى الحقيقي
والمجازي من لفظ واحد باطلاق واحد سواء كان في المعنيين مجازا كما هو مذهب اكثر المجوزين او كان في المعنى
الحقيقي حقيقة وفي المعنى المجازي مجازا كما هو مذهب اقل المجوزين فقول المص وحجة المجوزين يلزم ان
يكون المراد من المجوزين المجوزين للقدر المشترك الاتفاقي بين الفريقين وذلك لان حجة مذهب كل واحد
من الاكثرين والاقلين سيجيء في كلام المص انه لم يمتنع من اجتماع الارادتين عند المتكلم الحكيم لان المجوزين
لارادة المعنى الحقيقي والمجازي من لفظ واحد في اطلاق واحد لم يكونوا قائلين بكون المجاز مشروطا
بنصب القرينة مفهمة دالة على ارادة المعنى المجازي سواء كانت مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي كما في بعض الصور
اولا كما في بعض آخر **قوله** واحتج الكوفيون بجواز ان استعماله لغة استعماله في غير ما وضع له اولا اذ لم
يكن المجازي داخلا في الموضوع له وهو الآن داخل فكان مجازا **اقول** احتج الاكثرون القائلون بكون
مجازا في المعنى الحقيقي انه وحاصل حجتهم ان اللفظ المستعمل في المعنى الحقيقي والمعنى المجازي يكون مجازا
فيهما لانه استعمال في غير الموضوع له وهو ما وضع له وهو كذلك لان المعنى الحقيقي هو الذي يكون والمعنى
الغير المجازي داخلا فيه والآن هو داخل فيه اي في مجموع المعنى الحقيقي والمجازي الذي استعمل اللفظ فيه فيكون
المجموع كما هو المفروض لان المفروض استعمال اللفظ فيهما معا قيل وفيه نظر لان هذا الاستدلال

التعاريف اللفظ فيهما

غفلة او تغافل عن الفرق بين الكل الافرادي والكل المجموعي وهذا معان لمثال الاول المعنى الحقيقي الثاني
المعنى المجازي الثالث المركب منهما وهو معنى مجازي ايضا ومن قال بجواز اللفظ في كليهما مراده بطريق الكل
الافرادي لا المجموعي لا يضارع فما نحن فيه اذ الكلام في المعنى المجازي الذي يصير مناطا للحكم الشرعي وبطريق
الكل المجموعي لا يصير مناطا بل ما يصير مناطا هو المعنى الحقيقي والمجازي فظهر ان المعنى المراد هو كل واحد بطريق
الكل الافرادي لان المراد المعنى الثالث هو الكل المجموعي الحاصل من تركيبهما ويكون دخول المعنى المجازي دخول
الجزء في الكل لا يلزم الخروج فما نحن فيه واذا اريد الكل الافرادي لا يصح ان يقال المعنى المجازي داخل في المعنى
المراد دخول الجزء في الكل بل دخول الجزئي في الكلي بناء على ان المراد هو كل واحد واحد من معنى الحقيقي
والمجازي دخول الجزء في الكل فالدخول بهذا المعنى مسلم لكن يلزم منه الخروج فما نحن فيه لان
المراد من استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ليس بطريق الكل المجموعي بل الافرادي وان اراد
ان المعنى المجازي داخل في المعنى المراد دخول الجزئي في الكلي على ان يكون المعنى هو كل منهما بطريق
الكل الافرادي فهو حق لكن لا يلزم منه ان يكون استعمال اللفظ مجازا بالنسبة الى المعنى الحقيقي ايضا حقيقة
كما هو مذهب الاكثرين من المجوزين بل يلزم ان يكون استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي حقيقة وفي المعنى المجازي
مجازا **قوله** واحتج القائل بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ استعمل في كل واحد من المعنيين والمفروض
انه حقيقة في احدهما مجاز في الآخر فلكل واحد من الاستعمالين حكمه **اقول** هذه آخر المذاهب
مع حجته في المسئلة القائلة بالاختلاف الواقع في استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي لان
حاصل الخلاف فيها يرجع الى اربعة مذاهب المانع مطلقا والمجوز لاصل الاستعمال مطلقا وهو
ينقسم الى قسمين قسم يقول بمجازيته مطلقا وهم الاكثرون وقد مضى تحريره وقسم يقول بكونه
حقيقة ومجازا بالاعتبارين كما عرفت في المشترك ودليل هذا المذهب ان اللفظ مثلا اذا قد
استعمل في معنييه الحقيقي والمجازي نحو السبع والشجاع والمفروض انه حقيقة في احدهما وهو
السبع بنقل اهل اللغة بالوضع له شخصا ومجاز في الآخر هو الشجاع بالنوعية نوعا فلكل واحد من الاستعمالين
حكم هذا حقيقة مستعمل فيما وضع له وهذا مجاز مستعمل في غير ما وضع له وحين استعماله بـ
طلاق واحد للمعنيين **قوله** وجواب المانعين عن حجة الجواز ظ بعد ما قرره في وجه الثاني **اقول**
فرغ من تقرير نقل حجج القوم فشرع في تفصيلها بناء على ما اقتضاه عبارة الكتاب من الترتيب فقال اقول
وجواب المانعين من حجة الجواز ظ اي بعون المانعين لاصل الجواز ذكروا في حجتهم ما يصلح ان يكون دافعا
للحجة التي ذكرها المجوزون لاثبات اصل جواز استعمال اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي منه في
اطلاق واحد وذلك الدافع بحجتهم هو ان المانعين قالوا في حجتهم ان المجاز مشروط بنصب قرينة
مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي وبناء على هذا يلزم ان يكون ارادة المعنى المجازي منافية و
معاندة لارادة المعنى الحقيقي فلا يصح ان يقال ليس بين ارادة الحقيقة والمجاز منافاة كما ذكره المجوزون
في حجتهم لاثبات اصل الجواز وحاصل الكلام ان كون المجاز مشروطا بقرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي ليس

استعمال

وهو قيل دخول الخاص في العام لا صوري م

والمجازي فالمعنى المراد كل منه

المعنى

ان المعنى

دون الآخر

فقوله

الآن داخل ان

ان المعنى

دخل في المعنى المراد

المركب من المعنى

وهذا الذي اراده

المص ضام

قيام

يستفهم حكم ذلك

لاستعمال ايضا

الاول

الوجه الذي م

الحقيقي م

مسلما عند الكل ان المجاز لا بد له من قرينة مفهمة دالة على ارادة المعنى المجازي اعم من ان يكون مانعة او لا ثم قال
بعدم جواز ارادة المعنى الحقيقي والمجازي باطلاق واحد فلان المجاز مشروط بنصب قرينة مانعة
عن ارادة المعنى الحقيقي ومن قال بجواز ارادتهما باطلاق واحد فلان المجاز لا يكون مشروطا بنصب قرينة
مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي بل هو مشروط بقرينة دالة على ارادة المعنى المجازي اعم من ان يكون مانعة او
غير مانعة ومن قال بجواز ارادتهما باطلاق واحد فلان المجاز والى محصول ما ذكر الاشارة بقوله بعد
ما قرر وفي حجة الثاني **قوله** واما الحجتان الاخيرتان فهما ساقطتان بعد ابطال الاولى وتزيد الحجة على
مجازيته بان فيها خروجا عن محل النزاع اذ موضع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون كل منهما
مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي كما مر آنفا في المشترك وما ذكره في الحجة بذلك على ان اللفظ استعمل
في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي الاول هو معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع فيه فان
الثاني في المعنى يجوز ارادة المعنى المجازي الشامل ايضا فلذلك يعموم المجاز مثل ان تريد بوضع القدم في
قولك لا اضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول دخولها حافيا وهو الحقيقة وناعلا وراكبا
اقول المراد بالحجتين الاخيرتين هما ما ذكره بقوله واحتج القائل بكونه مجازا بان استعماله لهما استعمال
في غير ما وضع له ج وما ذكره بقوله واحتج القائل بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ استعمل في كل واحد
وحاصل الكلام ان تمامية الحجتين الاخيرتين موقوفة على تمامية حجية اصل جواز استعمال اللفظ الواحد
في معناه الحقيقي والمجازي معا في اطلاق واحد وقد مر في استدلال المانعين انه يلزم اجتماع المتنافيين لو
اريد المعنى الحقيقي والمجازي معا وما ابطال الاصل يلزم ابطال الفرع هذا وقد عرفت ان حجة المانعين
مدخولة والى هذا الاشارة بقوله بعد ابطال الاولى اي بعد ابطال الحجة الاولى وهي حجة اصل الجواز
التي تفرع عليها الحجتان الاخيرتان وما ابطالها يلزم ابطالهما ايضا لان ابطال الاصل مستلزم لابطال الفرع
هذا بيان المراد وقد عرفت ما فيه واراد بقوله وتزيد الحجة على مجازيته بان ج اي الحجة الثانية يعني انه
كلما توجه على الحجة الثالثة يتوجه على الحجة الثانية ايضا مع زيادة وهي ان الحجة الثانية يظهر منها انه يطلق اللفظ و
يراد منه المعنى الحقيقي والمجازي معا بطريق الكل المجموعي فيلزم الخروج فما نحن فيه من محل النزاع لما مر في
المشترك من ان الكلام في الكل الافرادي والمحل المقر دخول المعنى المجازي في المستعمل فيه كلام المستدل
على دخول الجزئي في الكلي كدخول زيد في كل رجل اذا كان الكل افرادي ولهذا حكم بشمول المستعمل فيه
للمعنى الحقيقي والمجازي او رده فقال وما ذكر في الحجة بذلك على ان اللفظ ج وفيه نظر وقوله
شامل للمعنى الحقيقي والمجازي اي شمول الكل للجزء لا شمول الكلي للجزئي كما في الحجة الثالثة والا لم يتحقق فرق
بين الحجة الثانية والثالثة وبين مذهب الاكثرين ومذهب الاقلين فان الثاني في المعنى يجوز ارادة المعنى الشامل
للحقيقي والمجازي الشامل لشمول الكل للجزء وذلك المعنى الشامل معنى مجازي مركب من المعنى الحقيقي والمعنى المجازي
ويكون معنى ثالثا مركبا منهما ويسمى بعموم المجاز والثاني في المعنى اطلاق اللفظ الواحد وارادة المعنى الحقيقي و
المجازي منه لا يرتفع عموم المجاز بل يجوزه وحاصله انه يريد المعنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمعنى المجازي الاول

هي معنى ثالث لهما فالقائلون بالصحة لا ينازعون في جواز ارادة معنى مجازي شامل ويسمونه بعموم المجاز والقائلون
بالصحة يدعون ذلك في جميع صور النزاع اذا اريد به المجموع لا من حيث تعلق الحكم بالمجموع بل من حيث
تعلقه بكل واحد كان شاملا للمعنيين لكن تصحيح هذا المجاز وبيان العلاقة فيه مشكل هذا
وقد ناقش المص المحشي الجديد حيث قال ان المنفي بعموم المجاز هو استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى
واحد بعموم الاشتراك لا ما ذكره المص والامر فيه سهل انتهى كلام المحشي ونقول في وجه المحاكمة بين هذين
الفاضلين المسئلة لا تخ اما ان يكون الجماعية اولا وعلى الاول بعيد من مثل المص عدم الاطلاع عليه حتى يتكلم بخلافه
او يعقل عنده وعلى الثاني لا تخ اما ان يكون وجه الخلاف اجماليا في احد الطرفين اولا وعلى الاول بعيد من مثل
المص ترك الراجح والعمل بالمرجوح بعد الاطلاع عليه اذ عدم الاطلاع من مثله بعيد وعلى الثاني فما
المانع من انه اذا سمع ذاك بعموم المجاز ان يسمى ما ذكره المص بذلك عند تساوي طرفي الثقل مع انه
من القريب ان يكون الراجح ما ذكره المص لسعة اطلاعه على الراجح وكثرة تحقيقاته المشهورة بين
علماء الاسلام وقوله مثل ان يريد بوضع العدم الخ مبني على مذهب من لم يشترط في القرينة كونها مانعة
عن ارادة المعنى الحقيقي قوله والتحقيق عندي في هذا المقام انهم ارادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه
اللفظ تمام الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة في اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجها
لان ارادة المجاز تعاند من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة المانعة وان ارادوا بالمدلول
الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا كما قرر في حجة المانع في المشترك كان القول بالجواز لان
المعنى الحقيقي يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازيا للفظ فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعاند قوله مقصد المص
من هذا التحقيق طريق المحاكمة بين الفريقين في هذا المقام اعني الاختلاف الواقع في استعمال اللفظ في معناه
الحقيقي والمجازي وكانه يذكر المحاكمة بين القوم بنوع من الترجيح ليتبين عند ذلك المذهب الراجح
من المرجوح وبيان ذلك انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ حين ارادة المعنى المجازي منه
تمام المعنى الموضوع له حتى مع قيد الوحدة الملحوظة في اللفظ كما هو مختار المص هنا وفي المشترك كان القول بالمنع
متوجها فيكون الراجح قول المانعين وذلك لان ارادة المجاز تعاند تمام المعنى الموضوع له من جهتين منافاتها
للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة الاولى من الجهتين هي منافاة ارادة المعنى المجازي للوحدة المعتبرة في
المعنى الحقيقي المطابقي على ما هو مختار المص من اعتبار قيد الوحدة في المعنى الموضوع له اذ الوحدة جزء المعنى
المطابقي فلا يمكن ان يجتمع مع ارادة المعنى الحقيقي الذي تكون الوحدة جزءا منه ارادة معنى آخر سوى كان ذلك
المعنى الآخر معنى حقيقيا كما في المشترك او لا كما في اطلاق اللفظ الواحد وارادة المعنى الحقيقي والمجازي
والجهة الثانية هي كون المجاز مشروطا بقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة وبناء على هذا
يلزم ان يكون ارادة المعنى المجازي منافية لارادة المعنى الحقيقي فلا يجوز الجمع بينهما والى الجهة الثانية اشار
بقوله ولزوم القرينة المانعة وان ارادوا بالمدلول الحقيقي اي نفس الذات من دون ملاحظة قيد
الوحدة جزء من الموضوع له وهو المعنى المطابقي وعلى اعتبار كونه منفردا كما قرر في حجة المانع في المشترك

كما يفهم من كلام الآمدي وغيره

اللفظ في الحقيقة والمجاز الذي هو محل النزاع كما يستعمل

وعلى كل حال هذه منافية في مثال الاطلاق المتقدم وقول المص المذكورين لا صحة فيه على غيرهم سلمنا لكن لا دلالة فيه على ما اذكره ثم يستوي ذلك لعموم المجاز لا يدل على انه لا يستوي غيره بالنسبة

اتجه القول بالجواز لان المعنى الحقيقي يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازيا للفظ فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعاند
ذلك المعنى الحقيقي المعرى عن الوحدة لكونه مجازا والقرينة من الشروط اللازمة للمجاز فهي ثلاثة لا تعاند
وما قيل من القول بجواز استعمال اللفظ في معنيين مجازيين ايضا ممنوع سيما اذا كان احدهما
ما كان لعلاقة الكل والجزء اقرب الى الحقيقة فانه يجب حمله عليه بمجرد وجود العلاقة ليس سببا تاما
لجواز ارادته لانه يجوز ان يكون سببه تما مشروطة بعدم المانع فمدفوع لان الاحتمالات الخيالية والتجويزات
العقلية لا تنافي الظهور في مسائل اصول الفقه الا اذا اشترطها القطع وهو عين النزاع واذا كانت
تلك القرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقي المطابقي غير معاندة لارادة جزء المعنى المطابقي فلا يرد عليه ما
ذكره المحشي الجديد قال لا يخفى نظر اذ القرينة كما هي صارفة عن ارادة المعنى الحقيقي صارفة ايضا عن ارادة المعنى
المجازي لا اعتراف القرينة لتغير ارادة ذلك بخصوصيه وعلى ما فهمه المص من معنى الفرق يلزم الجمع بين الارادة
المنافيين انتهى واستبعد ما نقلناه من تقرير عبارة المص سابقا لما تعدم الجواب عن هذا ومتى اراد ذلك
المعنى المجازي بخصوصيه المص لم يكن ومتى صرح به وانما هو مراد في الجملة اذا عرفت هذا فالحق في
الضعف وقلة الدرية ما ذكره بعض تلامذة في هذا المقام معترضا بقوله لا يخفى ان فهمهم من كلام المص
سابقا ان القرينة معاندة لارادة الحقيقة مطلقا حيث جعل لزوم القرينة المانعة وجها آخر فهذا القول
يدفع سابقه انتهى انظر رحمك الله هل ترى هذا الا تهافتا وكلاما ساقطا عن درجة الاعتبار ومتى تحقق
المعنى المطابقي اذا كان مركبا بعد حذف احد اجزائه وصدق عرفا خاصا لم اعلم ان هناك معنى حقيقيا
مطابقيا حتى يكون القرينة غير معاندة له ليلزم التدافع المذكور في كلام المص ودرسه وصيرورة معاندة ولا تعاند
لتمام المعنى الحقيقي الموضوع له قوله وحيث كان المعتبر في استعمال المشترك هو هذا المعنى والظاهر اعتباره هنا
ولعل المانع في الموضعين بناه على الاعتبار الآخر وكلامه ح مفيد لكن وعرفت ان التراجيح يعود معه لفظيا ومن
هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا فان المعنى الحقيقي لم يرد بكماله وانما اريد منه البعض فيكون اللفظ
فيه مجازا ايضا اقول التعبير بالجزء المنفصل في اعتباره راجع الى المعنى الباقي بعد حذف الوحدة وكلامه اشارة
الى المقام الذي يكون الكلام فيه وهو استعمال اللفظ الواحد في المعنى الحقيقي والمعنى المجازي باطلاق واحد وحاصل
الكلام ان المص ذكر فيما سبق ان المشترك اللفظي اذا اطلق واريد به اكثر من معنى واحد فكذلك الكلام في ارادة
المعنى الحقيقي والمجازي من لفظ واحد في اطلاق واحد فانه لا بد من حذف قيد الوحدة عن المعنى الحقيقي فانه لا يجوز
الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي بدون حذف قيد الوحدة على مذهب المص وهو الحق وبدون الحذف لا يجوز لان
ارادة المجاز تعاند من جهتين على ما حققه المص ودرسه وقوله هو هذا المعنى اشارة الى المعنى الباقي بعد الحذف
المذكور وقوله ولعل المانع في الموضعين بناه على الاعتبار الآخر وهو الشق الاول من الترديد الذي ذكره المص ودرسه
بقوله ان اراد بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ تمام الموضوع له والحاصل ان المانع بناه منعه على المستدل
اختيار الشق الاول من الترديد وح يتوجه منع الصحة في الموضعين المذكورين وكلامه توجيه اي كلام المانع حين
اختيار المستدل الشق الاول من الترديد الذي ذكره المص يكون واردا على كلامه في الموضعين وقد عرفت

فلا بد من حذف قيد الوحدة عن كل واحد من معاني الحقيقة وبعد الحذف يجوز ان يراد اكثر من معنى واحد

ان النزاع يعود معنى لفظيا اي مع المستدل لو لاعتبار الآخر والمآل واحد وتوضيح المقام على المقدمتين ان منع
العقد وان كان واردا في الموضعين لكن يصير النزاع لفظيا لان المراد نفس المدلولين بدون قيد الوحدة لا
نفس المدلولين مع قيد الوحدة وقد ذكر المص هذا سابقا بقوله والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد
نفس المدلولين لا قيد كل واحد منفردا وحاصل هذا النزاع اللفظي ان المانع يمنع شيئا ربما لو علم المجيز
لمنعه وكذا هو يجيز شيئا لو علم المانع لاجازه اذ هو قابل للتأويل بخلاف النزاع معنويا فانه متدافع في دورات
المعاني ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا اي وما ذكرنا فيما من ورود منع العقد في الموضعين
على تقدير اختيار الشق الاول من الترديد المذكور في كلام المص يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا وهذا
القول هو قول المجوزين الاولين وذلك لان المعنى الحقيقي لم يرد بكماله وانما اريد منه البعض فيكون اللفظ
فيه مجازا ايضا وتحقيق المقام ان قول المص فان المعنى الحقيقي لم يرد بكماله البعض الظهور المتعذر فلا يجوز ان
يراد تمام المعنى الحقيقي لان الوحدة جزء كما هو مختار المص واذا كان جزءا له فلا يجوز ان يجتمع مع ارادة معنى آخر
سواء كان معنى حقيقيا او مجازيا وايضا المجاز مشروط بنصب قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة فلا يمكن ان يطلق
اللفظ ويراد معناه الحقيقي ومعناه المجازي ايضا في اطلاق واحد كما هو مذهب المجيزين الاولين وكل واحد
من الدليلين يكون كافيا في ابطال مذهبهم فباجتماعهما يصير بطلان مذهبهم اظهر وكيف ما كان لا بد من
حذف بعض المعنى الحقيقي وهو قيد الوحدة ثم استعمال اللفظ فيما بقي فيلزم ارتكاب المجاز واستعمال اللفظ الموضوع
للكل في جزئه وغاية ما يلزم بعد الحذف والاستعمال هو استعمال اللفظ في المعنيين المجازيين لا استعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال واحد كما هو مذهب المجيزين الاولين وبعض المحققين منع من الدليلين
المذكورين اما الاول فبالمنع من كون الوحدة جزءا للمعنى الحقيقي واما الثاني فبالمنع من كون شرط المجاز نصب قرينة
مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي لان هذا ليس امرا اتفاقيا وهو كما ترى اذا تقرر ذلك فمن فروع المسئلة ما لو حلف
لا شرب له ماء من عطش ونوى جميع الانتفاعات فيسري اليمين عملا بالمجاز مع احتمال اختصاصه بالمعنى الحقيقي
قوله المطلب الثاني في الاوامر والنواهي وفيه بحثان البحث الاول في الاوامر اصل صيغة افعل
وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى وفاقا للجمهور من الاصوليين وقال قوم
انها حقيقة في الندب فقط وقيل في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقال علم الهدى
رضي الله عنه انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا واما في العرف الشرعي فهي حقيقة في
الوجوب فقط وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا اللوجوب هي ام للندب وقيل بل هي مشتركة بين ثلاثة
اشياء الوجوب والندب والاباحة وقيل القدر المشترك بين هذه الثلاثة وهو الاذن وزعم قوم
انها مشتركة بين اربعة وهي الملائمة التابعة والتهديد وقيل فيها اشياء اخر لكنها شاذة الشذوذ
بقية الوهن فلا جدوى للتعرض لنقلها اقول هذا شروع في مشكلات الكتاب والسنة والاجماع
فهنا امر ونهي وعام وخاص ومطلق ومقيد الى غير ذلك وقد تم البحث في الامر والنهي لان معظم الابتلاء
بهما ومعرفتهما تتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال والحرام ولهذا صدر بعض كتب الاصول ببيان

الامر

الامر والنهي تنبيها على شدة الاهتمام بهما وكونهما عمدة وقدم الامر على النهي لكون متعلقه متقدما على متعلق النهي
والامر جمع الامر بمعنى صيغة افعل لان لفظ الامر المقابل للقول يجمع على الامور وهل هي حقيقة فيه فيه خلاف
فذهب اكثر الاصوليين الى ان الامر حقيقة في القول مجاز في الفعل وذهب ابو الحسين وتابعه الى انه حقيقة
في الفعل ايضا فعلى هذا يكون مشتركا لفظيا وقيل يكون متواطئا فيكون القدر المشترك وهو مفهوم
احدهما وهي تستعمل في خمسة عشر معنى الوجوب نحو اقيموا الصلوة الندب نحو فكاتبوهم الاباحة نحو كلوا واشربوا
التهديد نحو اعملوا ما شئتم ومثله الانذار نحو تمتعوا وبعضهم جعله قسما على حدة الارشاد نحو فاستشهدوا فان اشهاد
وقع ارشادا عادة عند المداينة الى الاستشهاد رعاية لمصلحتهم قيل الفرق بينه وبين الندب ان الندب لثواب الآخرة
والارشاد لمنافع الدنيا اذ لا يبقى الثواب بترك الاستشهاد في المداينة والايذاء بفعله الامتنان كما في ما رزقكم
الله الاكرام ادخلوها بسلام من المستحق كونوا قردة خاسئين التعجيز فاتوا بسورة من مثله الاهانة ذق
انك انت العزيز الكريم الشفقة اصبروا او لا تصبروا الدعاء اللهم اغفر لي التمني الا ايها الطويل الا ليلي
الاحتقار القوا ما انتم ملقون التكوين كن فيكون والمص قدس سره مذهبه ان صيغة افعل وما في معناها حقيقة
في الوجوب فقط ودون غيرها بحسب اللغة على الاقوى عنده وفاقا للجمهور من الاصوليين فقولنا صيغة افعل لم يقل
الامر للوجوب كما هو المشهور اشعارا بان النزاع هنا في صيغة الامر لا في امر فانه نزاع آخر ولو قال كما هو المشهور
لم يكن مرجعا الى المراد بل قال الكاكي انه لا نزاع في ان لفظ امر مكذا وانت مأمور بكذا وغير ذلك مما وقع بلفظ
الامر لا يدل على الوجوب انتهى والمراد في معناها من الاوامر الواردة بامر لام الامر مثل فليأخذوا والسلحهم
او الواردة بلفظ اسماء الافعال كنزال وصه واسانها او التي وردت بلفظ الخبر مثل ولله على الناس حج البيت
وغير ذلك هذا وقال بعض المحققين ان هذه الصيغة على جنس كل صيغة يطلب بها الفعل كما ان صيغة فعل يفعل علامة
لكل ماض ومضارع قوله لنا وجوه الاول انا نقطع ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا
وذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب لا يقال القرائن على ارادة الوجوب
في مثله موجودة فالتسليم فعلا انما يمنع منها الامر مجردا لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن
فلم يقدر ايضا كذلك لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان يشهد ببقاء الذم حتى عرفا وبضميمة اصالة عدم النقل
الى ذلك يتم المطلوب اقول لما اشتمل تعداد المذاهب الثمانية على آراء متضادة واعتقادات متدافعة
ودعاوي مقابلة على ما ذكره المص وكان من المعلوم عدم ثبوت المدعى بمحض ادعائه فلا جرم وجب في الحكمة
اقامة الشواهد والادلة على المطالب المترتبة والا لم يظهر ثمرة الخلاف هذا ثم شرع المص في بيان نقل الادلة
فاستدل بادلة مدعاه على ما هو جاري عادته في الكتاب عقلا ونقلا وقدم دليل العقل على ما هو مقتضى
الاصل فقال وذكر لنا ان نقطع ان السيد اذا قال لعبده افعل فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء
وفي هذا الكلام دلالة على ان محل النزاع فرد خاص من صيغة افعل وهي الصيغة التي يكون صادرة من العالي
ومتوجهة الى السافل وحاصل الاستدلال ان العالي اذا قال للسافل افعل كذا ولم يكن هناك قرينة دالة
على ان طلب الفعل بطريق الندب او غيره من المعاني المذكورة يفهم اهل العرف العام ان هذا امر للوجوب

ويجازون عليه والدليل عليه انهم يذمون المأمور ويعدونه عاصيا بالمخالفة وليس العاصي الا من خالف الامر
الوجوبي او النهي الوجوبي تأمل بعض الافاضل في هذا اشارة الى ان المراد بالوجوب هنا استحقاق الذم
بمجرد الترك لا ذاك مع استحقاق العقاب في الآخرة اذ العقل لا يستقل بامور الآخرة وايضا فيه اشارة الى
ان المراد بالعصيان استحقاق الذم والعقوبة لا مجرد مخالفة الامر كما في قوله تعالى افعصيت امري حتى يقال ان
ترتب العصيان على عدم الفعل وتركه لا يدل على الوجوب انتهى وعلى ما ذكرنا فيصير حاصل البرهان ان مجرد ترك المأمور به
عاصيا يترتب عليه الذم والعقوبة والاخفاء في دلالته على وجوبه دلالة الاثر على وجود المؤثر وهو ظاهر قوله
وهو معنى الوجوب محمول على المبالغة اذ الذم ليس نفس الوجوب بمجرد ترك الفعل بل مسبب عنه فالمطلوب عليه
انه عين السبب ادعاء لكمال السببية وهو على ما قيل فن من البلاغة فقوله لا يتم منع للمقدمة
القائلة بان ذم العقلاء معلل بمجرد الترك لجواز ان يكون الذم بملاحظة القرينة فلا يدل على ان الامر للوجوب
حقيقة وقوله لانا نقول اثبات للمقدمة الممنوعة بان الذم حاصل حيث لا قرينة فيه اصلا فليس لا بمجرد
الترك فان قيل الحكم بان عند عدم القرينة الدالة على الوجوب فالجواب بالوجدان ودعوى
البديهية في مقام المناظرة امارة السكوت او المعارضة بالمثل وقد يعترض على اصل الدليل بانا لا نسلم
حكمهم بالعصيان لاجل السيد انهم فهموا الوجوب من مجرد قوله بل لان الشارع اوجب اطاعة العبد
لسيده وهذا ليس بشيء لان ذلك لا يجاب فيما اوجبه السيد عليه لا مطلقا بدليل ان له الترك فيما
خيره فيه وفيما ترجح احد طرفيه ترجيح غير مانع من الطرف الآخر وقوله فليقدر كذلك اشارة الى انتفاء
القرائن اي فليقدر انتفاؤها فعلم ان الذم ليس لا بمجرد الترك اذ لو كان للقرينة مدخل فيه لزال بزوالها وقوله
عرفا متعلق بشهادة الوجدان ببقاء الذم اي حين تقدير انتفاء تلك القرائن وعدم ارادتها والالتفات
اليها فان الوجدان يشهد ببقاء الذم بشهادة عرفنا وشهد العرف على تقدير تقييده على التمييز لنسبة الوجدان
ولان التمييز فاعل في الاصل كما قيل قال المحشي الجديد ربما يتوهم ان فرض انتفاء القرائن لا يستلزم وقوع الانتفاء فربما
كان حكم النفس ببقاء الذم لانضمام القرائن وحصولها في النفس في الواقع وان فرض انتفائها نعم لو اتفقت
القرائن في الواقع وحكم الوجدان ببقاء الذم لنفع في المطلوب لكن لا انصاف ان العرف يحكم بالذم بمجرد
النظر الى الصيغة وهذا كما في انتهى وفي هذا الكلام نظر من وجوه الاول ان الدليل المذكور لا
يدل على ان الصيغة ظاهرة في الوجوب وانما الكلام في ان الظهور والظن هل يكفي في الاصول والظن
الاكتفاء به هنا وان لم يكتف به في الاصول لان هذه المسألة ليست من الاصول بل هي اشبه بعض
ظنية اللغة كالبحث عن مدلول غير الامر من صيغ الماضي وغيرها وعلى تقدير كونها من مسائله ينبغي ان يكون
مستثناة من الحكم الكلي القائل بان الظن لا يكفي في الاصول اذ العلم بمدلولات الالفاظ مما لا يتصور
فيه القطع الثاني ان دعواه غير مسلمة ولما لم يكن الذم بالنظر الى العبودية فيما نحن فيه وذلك ظاهر
وانما في اعتراضه فلان المفروض اشتراط عدم القرائن في محل النزاع تمسك عدمها ومع هذا في الصيغة

بمجردها

بمجردها هي العلة المستقلة في الدلالة عرفا على الذم المستلزم للوجوب كما اعترف به المعترض في آخر كلامه وجه
فلو ظهر انه وجد هناك قرينة لفهم منها الوجوب ايضا لكن الواجب ان تحصيل الدلالة من مجرد الصيغة
ايضا على تقدير انتفاء تلك القرينة ولا لم يكن ما فرض علة تامة فيها واستوضح ذلك في المصباح المضيء في
الشمس حيث رابعة النهار صيغا اذا لم تخلها اصحابك فانك تعدم نفع اضاءته ونقول فيما نحن فيه الصيغة
بمجردها هي الدلالة عرفا دون القرينة فان وجدت معها قرينة وانقوا انتهاء الدلالة ايضا على المطلوب فض لا يدل
نفي ذلك ولكن نقول هذه القرينة غير محتاج اليها في دلالة الصيغة على المطلوب عرفا فلم فكيف يتخيل
العاقل كلامه هذا بعد فرض عدم احتياجها اليه عند فرض انتفائها ويعارض به الظهور فظهر ان ما
اعترض به المحشي الجديد ليس بشيء كما اعترف به ايضا ولما كان مذهب المص ان لا امر في اللغة حقيقة للوجوب
ولم يثبت ذلك من الدلائل المذكورة لانها انما يفيد انه في عرفنا كذلك اشار الى انه يحصل الظن بانضمام قرينة
اخرى اليها وهي ان الاصل عدم نقل صيغة افعل عن المعنى اللغوي الى المعنى العرفي فعلى هذا كانت
في اللغة ايضا كذلك والعرف تابع لها وحاصل الكلام انه انما احتج الى ضم هذه المقدمة لان
لقائل ان يقول يجوز ان يكون الصيغة موضوعة للاعم من الوجوب بحيث يشمل فيه الندب والاباحة
ونقل في العرف الى الوجوب فلا يلزم من الذم عرفا على ترك المأمور به دلالة الصيغة على الوجوب لغة
كما هو المدعى فاذا قلنا الاصل عدم النقل اندفع وعلم ايضا موضوعة لغة للوجوب والعرف طارئ هذا وبقي في
المقام شيء وهو ان المص لا يقول بالاستحباب كما يعلم ذلك من مذهبه في مباحث الاستحباب مثل قوله الثاني في قوله
تعالى مخاطبا لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا وفي قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم
فسجدوا الا ابليس فان هذا ذم لاستفهام ليس حقيقة لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو في معرض الانكار والاعتراض
ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها اقول هذا الدليل الثاني من العقلي الاول من النقلي اورده
المص شاهدا على مطلوبه وهو ان صيغة افعل للوجوب فقط لغة فقوله والمراد بالامر اسجدوا العل هذا دفع
لما قيل من ان الكلام في صيغة افعل اعني صيغة الفعل لا امرا في لفظ الامر وما ذكرتم انما يقوم في امر
واشار الى ان ليس معنى امرتك عاما كما توهمه بعضهم والحاصل ان الاستفهام والسؤال في الآية الشريفة للانكار
والاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها فكان له ان يقول اياك ما الزمتني فعلام اللوم
والانكار وبهذا التقرير اندفع ما نظر به بعضهم حيث قال وفيه نظر لانه انما يدل على ان الامر للوجوب لا
يدل على ان صيغة افعل للوجوب هذا وقد قيل ان المنوي في هو السجود ولا عدمه والجواب من وجهين الاول
ان الآية كما في الكشاف الثاني ان مفك مجاز عن ذلك بقرينة الا وبين الصارف عن الفعل والداعي الى تركه
نوع تعلق فتح كما قيل هذا وقال بعضهم الظاهر ان يقال والمراد بالامر فقعوا في قوله تعالى فاذا سويته ونفخت
من روحي فقعوا له ساجدين ولفظ اسجدوا في هذه الآية حكاية عنه الا ان الظاهر لما كان مراده الاشارة الى ان
ليس المراد من الامر المركب من ام ز بل الصيغة المذكورة تامح فجعل ما هو الحكاية عن الصيغة موضعها قوله
لا يخفى ان مبنى الاستدلال على انه اذا ثبت كون هذا الامر للوجوب ثبت كون الجميع كذلك لعدم القائل

الشهادة الوجه

بالفصل وعلى ان الاصل في الاطلاق الحقيقة او على ان ترتب الذم بمجرد المخالفة سوى نظر الى القرائن الخارجية
وخصوصية المادة اما الاول فلان الاصل عدم القرائن الخارجية واما الثاني فلانه يعلم من سوق الآية بحيث
يقال اذا امرتك وكان المقام كذى مثلا فعلمت الصيغة تدل على الوجوب بخصوصه دون الندب والا
لما كان للانكار والاعتراض موجها وكان له ان يقول ما اوجبت علي فلذا تركته وكذى على انه لا يدل على
الوجوب وعلى غيره بالاشتراك لذلك بعينه فبطل جميع المذاهب المذكورة للمخالفين واعترض بان ذلك
انما يدل على كونه للايجاب في تلك اللغة دون لغتنا على ما هو المدعى واجيب عنه بان دلالة الصيغة
على الوجوب باعتبار الطلب المقارن للاستعلاء وهو لا يختلف باختلاف اللغات وقد يجاب عنه بانه يلزم حينئذ
نقل لفظ الامر وهو خلاف الاصل قوله الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة
او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب فان قيل الآية انما دلت على
ان مخالف الامر مأمور بالحذر ولا دلالة في ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الامر للايجاب والالزام وقطعا اذ
معنى الحذر الوجوب وهو من المتنازع فيه اقول هذا هو الدليل الثالث من العقلي الثاني من الاربعة
المتم شاهدا على مختاره وهو ان صيغة الامر حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى والمحقق الاستدلال
ان الحذر انما يستعمل في الحذر عن ارتكاب الحرام عقلا او شرعا اذ لا معنى لندب الحذر لو لم يجتنب حيث هدد سبحانه
مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب ولو كان الحذر عن ارتكاب غيره لما حسن التهديد لان ذلك فرع قيام المقتضي
للعقاب اذ لو لم يوجد المقتضي كان الحذر عنه سفها وح فلا يرد ما ذكره المحشي الجديد من ندب ترك النجاسة
بالماء المشمس للحذر عن البرص المحتمل وندب فرق المتعر للحذر عن احتمال فرقه بمسمار من نار وذلك انه لا يتم
فليحذر الذين يتطهرون بالماء المشمس ان يصيبهم عذاب اليم ولو قيل نسبة العقاب الى حقيقة العقل وكذى
لو قلا فليحذر الذين لم يفرقوا شعور رؤوسهم ان يصيبهم فتنة او عذاب اليم لان قوله ع فرقه الله بمسمار من
نار على المبالغة والا لوجب فلا يكون مما نحن فيه وقد استعمل الحذر في الآية في الحذر عن مخالفة الامر فلو لم
تكن مخالفته حراما لما صح استعمال الحذر بالنسبة اليه قوله قلنا هذى الامر للايجاب والالزام قطعا اذ لا
معنى لندب الحذر او الاجتناب ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر ولا ريب انه انما يحسن عند قيام
المقتضي للعقاب اذ لو لم يوجد المقتضي كان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك ح على الله تعالى واذا ثبت وجود
المقتضي للعقاب هو مخالفة الواجب لا المندوب فان قيل هذى لا استدلال فيه على ان المراد بمخالفة
الامر ترك المأمور به وليس كذلك بل المراد به ما يعم على مخالفته بان يكون للوجوب او الندب فيحمل
اجيب قلنا المتبادر الى الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال والاتيان بالمأمور به واما الفتنة الذي ذكر
من هم بعيد عن الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل وكما انها في الآية اعتبرت
متضمنة معنى الاعراض فعدي بعن اقول هذى جواب سؤال تقريره ان الآية انما دلت على ان مخالف
الامر مأمور بالحذر في قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره وهذى لا يدل على المطلوب من
وجوب الامر لغة الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو من المتنازع فيه عند الاصوليين فاجاب عنه

المص

المص قدس سره بان هذى الامر للايجاب لغة وحاصله ان هذى الامر المخاطب به ان يكون امرا ايجابيا والزاميا بطريق
المحقق واذا ثبت كونه هذى الامر المخاطب به ايجابيا يلزم ان يكون كل امر ايجابيا اما لدليل خارجي وقرينة صارفة
عن كونه ايجابيا فيلزم ان يكون كل امر للوجوب وهو المطلوب وايضا لفظ فليحذر كصورة ومادة اما الصورة
فمن ان صورته صورة امر الغائب وهي لا تنافي الطلب اتفاقا وفيما نحن فيه لا تنافي الطلب على سبيل الايجاب ولا لزام
لان الله تعالى طلب بهذه الصيغة المخصوصة الحذر عن مخالفة الامر فلا بد ان يكون مخالفته لامر حراما واما المادة
وهي لفظ الحذر سواء اشتق منها شيء من امر الغائب او امر المخاطب او لا فلا يستعمل الا بالنسبة الى امر عنيف
اوشر عاما وفعلا وتركا اذا عرفت هذا فيمكن الاستدلال باعتبار ملاحظة المادة فليحذر بملاحظة صورته على كون
الامر للوجوب وبالجملة مناط الاستدلال هو المادة في منوالية صورته انفتحت سوى كانت الصورة اخبارية او
انشائية هذا والفتنة تميل الى الضلالة وقيل الآفة في النفس والمال والولد وقيل تسلط الجاهل وقيل الختم
في القلوب وقيل رد التوبة وقيل صلابة القلب وعدم تاثيرها بالمعارف وفسر العذاب بعذاب القيمة
فقوله هذى سبحانه مخالف الامر يعني اصابة تلك الفتنة وذلك العذاب وقيل هذى الاستدلال مبني
على ان يكون الموصول فاعلا حقيقة وهو ممنوع لجواز ان يكون مفعولا اقيم مقامه فهذا من لا يخالف امره
واجيب عنه على ان يكون الموصول فاعلا حقيقة وهو ممنوع بان النحاة اتفقوا على ان اسناد الفعل الى
الفاعل اقوى من اسناده الى المفعول فوجب حمل كلام الله تعالى على ما هو اقوى الا لمانع ولا مانع هنا قيل فليكن
الفاعل مضمرا والموصول مفعوله واجيب بان الضمير لو كان لعاد الى المتسللين فيصير معناه فليحذر الذين
يتسللون لواذا عن الذين يخالفون عن امره وهذا غير سديد لان المتسللين هم المخالفون للامر فلا يصح
ان يؤمروا بالحذر عن انفسهم على انهم ينبغي ان يصيبهم فتنة بلا عامل لان الحذر لا يتعدى الى مفعولين قيل
فليكن مفعولا للحذر او للمخالفة واجيب بان اصابة الفتنة وقوله والتهديد دليل الوجوب يعني ذلك
ان تهديد مخالف الامر بالعذاب دليل على كونه للوجوب اذ لا تهديد على ترك غير الواجب كما تقدم في قوله تعالى المقام انتهى
فان قيل منع لقوله هذى سبحانه وتوضيح المقام الا تقريره ان الآية انما تخالف الامر الى بالعذاب دليل
على كونه للوجوب اذ لا تهديد على ترك غير الواجب كما تقدم وتوضيح المقام ان قوله فان قيل انما موجب
لحذر لا دلالة في ذلك على وجوب الحذر الا بتقدير كون فليحذر للوجوب وهو من المتنازع فيه واذا
لم يثبت وجوبه لم يجب الحذر فلم يتحقق التهديد وقوله قلنا اثبات الحقيقة بان هذى الامر عن فليحذر للا
يجاب بدليل تعلقه باصابة الفتنة او العذاب ووروده في معرض الوعيد فدل على التهديد فان
قيل كون الامر المطلق للايجاب يتوقف على كون هذى الامر للايجاب فيدور قيل كون الامر المطلق للايجاب
بطريق الحقيقة يتوقف على كون هذى الامر مستعملا في الايجاب ولا يمكن لجواز ان يكون ايجاب هذى
الامر مستفادا من القرينة وهذى القدر كاف هنا قوله ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر
ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضي كان الحذر عنه سفها وعبثا
وذلك ح على الله تعالى واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب

أقول اي ومع التنزل عن وجوب الحذر فلا اقل من دلالته على انه يجب ان يحذر حين مخالفة الامر وهذا القدر
يتم مطلوبنا اعني كون الامر المطلق للوجوب وقيل الي ومع التنزل عن كون هذا الامر للايجاب والالزام وهو
اقرب لفظا ولا اقل معنى وقوله عند قيام المقتضي للعذاب اشارة الى قوله تعالى فليحذر الذين الآية قال المحشي
الحديدي عند قيام المقتضي وان كان منتفيا لاحتمال العذاب وليس مراده من حسن الحذر يستلزم قيام المقتضي
للعذاب القطعي البتة حتى يكون في محل المنع ولا يخفى ان قيام مقتضي العذاب كاف في كون الامر للوجوب
اذ احتمال العذاب مستقل على تقدير عدم الوجوب بقبح الظلم على الله تعالى لا يقال ان مثل ما ذكرنا من ان احتمال العقاب
لا يتصور بدون الوجوب وارد مثل ترك الطهارة بالماء المتنجس المشترك لاحتمال النجس لانا نقول العقاب فعل الله
ولا يحتمل صدوره منه تعالى الا على ترك الواجب وفعل الحرام بخلاف النجس واشباهه مما ورد في الشرع ترك المندوبات
او فعل المكروهات فانه ليس فعل الله تعالى حتى يقبح ترتبه على الحرام وترك الواجب فربما ترتب على بعض المكروهات
او ترك المندوبات ببعض الامراض بناء على علاقة ذاتية بينهما واستشكل الامر في مثل رواية فوق الشعر ما
يترتب على العذاب الاخروي واجيب عنه بانه على هذا ينتفي دعوى استلزام مقتضي احتمال العذاب للوجوب
وربما الاسلم المانع ولا يكفي فيه دعوى انتفاء احتمال العذاب على تقدير عدم الوجوب لعلة خارجية لقبح الظلم
عليه تعالى لجواز ان يكون احتمال العذاب بانتفاء اعم للوجوب وانتفاء اللازم لازم عند انتفاء ملزومه والاحتمال لعلة
خارجية كما ينافي عمومية اللازم سلمناه لكن اللازم من كلام المحشي ان لا يكون لاحتمال العقاب معنى اذا احتمال
العقاب اذا كان منتفيا على تقدير عدم الوجوب والحرمة كما يشير اليه قوله العقاب فعل الله تعالى
ولا يحتمل صدوره منه تعالى الا على ترك الواجب وفعل الحرام ولا شك انه على تقدير تحقق الوجوب والحرمة
مخالفته مقتضاها بتحقق العقاب واستحقاقه قطعي فلا ينتفي سببه يكون العقاب فيها محتملا طرفاه واذا لم
يكن احتمال العقاب معنى فيمكن حمل كلام المص قدس سره على ظاهره من عدم ارتكاب تكلف الزيادة وحاصله ان مخالفة الامر
علة لاستحقاق العذاب وكلما هو علة لاستحقاق العذاب فهو حرام يجب الحذر عنه فيلزم ان يكون مخالفة
الامر حراما يجب الحذر عنه فاللازم كون الامر للوجوب وهو المط وفي قوله سبحانه وتعالى اشارة الى
انه تعالى لا يلام من يحذر عن سقوط الحجة الغير المأمول وعن افتراس الاسد في موضع الاسد فيه قوله فان
قيل هذه الاسئلة مبنية على ان المراد بمخالفة الامر ترك المأمور به وليس كذلك بل المراد بها حمله على ما يخالفه
بان يكون للوجوب او الندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر الى الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال ولا اتيان
بالمأمور به واما المعنى الذي ذكرتموه فبعيد عن الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه
الا بدليل وكانها في الآية اعتبرت مضمنة معنى الامر لغو فعدي بعن اقول هذا تقرير السؤال سابقا بل حاصله
ان مخالفة الامر قد تحصل بسبب ترك المأمور به وقد تحصل بالاتيان بالمأمور به كطلب الصلوة بطريق
الوجوب ففعلها الندب وبالجملة حمل الوجوب على الندب وبالعكس لا يلزم منه ترك الاتيان بالمأمور به
لجواز الاتيان بالمأمور به لجواز الاتيان بالمأمور به مع الحمل المذكور والجواب ان المتبادر الى الفهم من
المخالفة هو ترك الامتثال والاتيان بالمأمور به واما المعنى الذي ذكرتموه فبعيد عن الفهم غير متبادر

احتمال مرتبه على عم

الكلف بطريقه

عند اطلاق اللفظ

عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل ويكون دفع هذه الاعتراض انه ان هذه الصيغة الجملة اخل بتحقيق مخالفة الامر
وجزئي فرجزئيا لانها معنى وكل عند دخوله فراد المخالفة وانجاها ولا اجتنابها من ذلك الكل شيء من جزئياته
مركبا او بسيطا مستند على دليل ويصير كانها في قوله وكانها راجع الى المخالفة في ضمن المخالفة والغرض تصحيح العبارة
لان المخالفة المذكورة استعملت بمعنى معان الثلاثة اشيا بالامر لا بمعنى فاشار الى دفع هذه بان في الكلام
تضمينا وكلية عن صلة الا هو المعنى في الكلام وهو الاعراض ويجوز ان يكون على تقدير تضمين المخالفة معنى الاعراض اذا وجب
على مخالف الامر الحذر عن العذاب كان ذلك تهديدا على مخالفة الامر وهو دليل كون الامر للوجوب اذ لا تهديد على ترك
غير الواجب كما مر وحاصل قوله كانها تأييد لما ذكر انه المراد من مخالفة الامر ترك وللاعراض عنه قوله فان قيل
قوله في الآية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى افادته الوجوب في جميع الاوامر اقول هذا سؤال يرد على المدعي وهو
افادة الامر للوجوب في جميع الاوامر بقرينة ان قوله عن امره في الآية مطلق اي امر ما وهو لا يدل على الجميع عموما
اي لا يكون عاما شموليا يفيد العموم والشمول لجميع افراده اذ غير كما هو المدعى بل هو مطلق اصولي فلا يفيد العموم
والشمول لجميع افراده فان رقبة في اعتق رقبة مطلق اصولي ولا يفيد الشمول ويحصل الامتثال بعتق رقبة
واحدة وجوابه ان اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم لما ذكره الشيخ الرئيس ان اسم الجنس اذا استعمل وله تعريفه
تخصيصه بعض ما يقع عليه فهو في الظ لاستغراق الجنس اخذا من استقراء كلامهم وعلامة ذلك جواز الاستثناء
منه فيقال عن امره الا الامر الفلاني وفي قوله على ان الاطلاق كاف في المطلوب وهو كون مطلق الامر
حقيقة الوجوب خاصة اذ لو كان حقيقة لغيره ايضا لم يترتب تحريك الذم والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الامر هذا
وقال الاستاذ رحمه الله سوق الكلام يقتضي ان يقول الامر المطلق لان الفرق بين مطلق الامر والامر المطلق كالفرق بين
مطلق الوجود والوجود المطلق فالاول يفيد التعميم بخلاف الثاني كما لا يخفى فكانه اراد من مطلق الامر الامر المطلق
قال المرتضى رضي الله عنه اقتران الرغبة بهذا الامر هو الدليل على وجوبه فمن اين ان الامر المطلق يدل على الوجوب
اقول الرابع قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه سبحانه ذمهم على مخالفة الامر ولولا انه يدل على
الوجوب لم يستحق الذم وقد اعترض اولا بمنع كون الذم على ترك المأمور به بل على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله
تعالى ويل يومئذ للمكذبين وثانيا بان الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا فلعل الامر بالركوع
كان مقترنا بما يقتضي كونه للوجوب واجيب عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يكونوا عصاة عن امرهم به
او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا مكلفون
بالفروع كتكليفهم على الاصول وان كانوا غيرهم لم يكن الويل لقوم بسبب تكذيبهم سائغا الذم في
تركهم ما امروا به وعن الثاني بانه مع ترتب الذم على مجرد مخالفة الامر فيدل على ان المعتبر به الا بالقرينة
اقول هذا الدليل هو الدليل الرابع من الادلة التي اختار المص ايرادها في هذا الموضع وهو دليل يعتقد ورده
تمسكه شاهدا على مدعاه من ان صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على
الاقوى وفاقا لجمهور الاصوليين قوله فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم للامر اي صيغة الامر وهي اركعوا لا امر
لان محل النزاع فيما نحن فيه هو صيغة افعل وما في معناها يعني انه ليس الغرض من قوله لا يركعون الاخبار بذلك

بل الذم وقد رتبه على مجرد مخالفة الامر المطلق لا على عدم اعتقادهم حقيته ولا على مخالفة امر مقرون بقرائن الوجوب
فدل على ان مطلق الامر للوجوب فحصل من العلة بالذم العلم بالوجوب بناء على انه نفس الوجوب او لازمه
كما هو الاظهر ولا ينافي توقف الذم على الوجوب نفسه وبهذا يندفع ما يقال ان الوجوب مستفاد من قرينة الذم
لا مطلق الصيغة اذ لو لم يكن المطلق للوجوب لما صح ترتب الذم عليه فقوله بل على تكذيب الرسل وهو
بعيد جدا عن ظم قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ولا يجوز العدول عن ظم الكتاب والسنة الا
بدليل يقوم عليه وليس فليس وامر من على عدم الدليل بوجهين الاول مع كون الذم على ترك المأمور به
بل على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين الثاني ان الصيغة تفيد الوجوب عند
انضمام القرينة اليها اجماعا فلعل الامر بالركوع كان مقترنا بما يقتضي كونه للوجوب واجيب عن الاول بان المكذبين
اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع
والويل بواسطة التكذيب لانهم مخاطبون بالتكاليف مطلقا اصولا وفروعا وقوله بدليل قوله تعالى ويل
يومئذ للمكذبين يمكن حمله على ان يكون التكذيب علة مستقلة لاستحقاق الذم وكذى ترك الامتثال وعدم اطاعة امر ربهم
علة مستقلة لاستحقاق الذم ولا فساد في اجتماع علل مستقلة على امر واحد شرعي لان العلل الشرعية معرفات ودلائل
وامارات يحصل بها العلم الشرعي فاندفع بهذا السؤال الاول من الاعتراض والثاني بما ذكره القائل جاز ان يستحقوا الذم
مرتب على مجرد مخالفة الامر المطلق المجرد عن القرائن الدالة على الوجوب وح فقوله جاز ان يستحقوا غير مناسب لان
المجيب لما كان من جانب المستدل فيكون مستدلا ولفظ جاز يناسب المانع لا المستدل وكانه مدرس حمل كلام
المعترض على الاستدلال على ان الذم باعتبار التكذيب فحمل المقدم كلامه على ذلك باذعاء انه لو لم يحمل كلامه على ذلك لم يكن
موجها اذ ظاهر الآية ان الذم بترك الركوع فمنع ذلك مكابرة فاجاب بانه لا منافاة بين الذم بترك الركوع والويل للمكذبين
ومثل هذه المناظرة عندهم جائزة مشروعة بجوازها في بعض الرسائل فعلى هذا لا يرد انه خارج عن قانون المناظرة
لان ما ذكره المعترض بطريق الاحتمال وكان على المجيب اثبات ان الذم على ذلك ولا يكفيه الاحتمال والجواز فلا اولوية
الجواب بهما قيل من ان الذم المستفاد من قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون معلق على مجرد ترك امتثال امر اركعوا
وعدم العمل بمقتضاه بلا مدخلية امر آخر وانما وكذى الكلام في قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين فدل على ان
الاعتبار بالقرائن المنضمة الدالة على الوجوب ولما كان كل من ترك الركوع وتكذيب الرسل علة مستقلة لعلو لما كان
قول المص جاز ان يستحقوا الخ كالتعليل لذلك والحاصل انه لما ثبت ان كلا من ترك الركوع والتكذيب علة مستقلة
لعلو لما سواء كان التارك مسلما او كافرا لان الكفار عندنا يعاقبون على ترك الفروع كما يعاقبون على ترك الاصول
لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين جاز ان يستحقوا الخ وقوله وان
كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا لذم قوم اي آخرين بل يجوز ان يكون قوم من الكفار مجتمع عليهم
علل مستقلة مختلفة لاختلاف انواع العقاب بسبب ترك واحد من الاصول الدينية وكل واحد من الفروع الدينية
قوله احتج القائلون بانه للندب بوجهين الاول قوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وجه
الدلالة انه رد قوله اتيان المأمور به الى مشيئته وهو معنى الندب واجيب بالمنع من رده الى مشيئته وانما رده الى

استطاعته

استطاعته وهو معنى الوجوب وبينهما ان اهل اللغة قالوا لا فارق بين السؤال والامر الا الرتبة فان رتبة
الامر اعلى من رتبة التأويل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر لانه لو دل الامر على الايجاب لكان
بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان القائل بكون الامر للايجاب يقول بان السؤال يدل
عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها التأويل فيه لكن
لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب انما يثبت بالشرع فلذلك لا يلزم السؤال القبول وفيه نظر والتحقيق ان
النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل مترجح بعضهم بعدم صحته اقول احتج القائل بان الامر المستفاد من صيغة
افعل وما في معناها للندب بوجهين الاول قوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما
استطعتم حيث رد الاستطاعة الى مشيئته مع رجحان الفعل المراد به المباح وهو يعطي الندب والجواب بالمنع
من رده الى مشيئته بل انما رده الى استطاعته اي قدرته وهو معنى الوجوب فان الندب فيكون حاصل
قوله الى استطاعته اي قدرته فيكون معنى ما استطعتم ما قدرتم اي يجب الاتيان بالمأمور به بقدر المقدور
والوسع والطاقة فقوله وهو معنى الوجوب اي الرد الى الاستطاعة معنى الوجوب ففي العبارة تسامح لان
الوجوب الشرعي وصف الفعل المأمور به كالصلوة والزكوة الواجبة والايجاب وصف الشارع والوجوب
الشرعي ليس معناه الرد الى الاستطاعة بل الرد الى الاستطاعة ما يتوقف عليه التكليف بناء على ان الاستطاعة
بمعنى القدرة شرط التكليف والثاني ان اهل اللغة قالوا لا فارق بين السؤال والامر الا الرتبة فان رتبة
الامر اعلى من رتبة التأويل والسؤال انما يدل على الندب فكذى الامر واجيب عنه بان القائل بكون
الامر للايجاب قائل بان السؤال يدل عليه ايضا كالامر لان الصيغة عنده موضوعة
لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها التأويل فيه ايضا في طلب الفعل لكن لا يلزم منه ان يكون من مجرد
استعمال الوجوب اذ الوجوب انما يثبت بالشرع عند الاشعري ظاهرا اما المعتزلة والامامية فانهم يثبتونه
بالعقل ايضا فلذلك لا يلزم المستدل القبول هذا وربما يتوجه على قوله فكذلك الامر انه قياس مع
الفارق وقوله وهو خلاف ما نقلوه اذ خلاف ما نقلوه فان اهل اللغة من اهل العرف العام في كل لغة
قالوا ان الامر الصادر من العالي المتوجه الى السافل محمول على الامر الايجابي والرائحي ما لم يصرف عنه صارف
وهو هذى كيف يصح ان يقال انه فرق بين الامر المتوجه من العالي الى السافل وبالعكس ومن الاسفل من نفسه وله
درجة في العرف العام يعرف ان الامر الصادر من العالي محمول على الامر الايجابي والرائحي وحمله على غيره يحتاج
الى القرينة وكذى على قوله مع المنع من الترك فان هذه المقدمة ليست بصواب لان صيغة افعل وما
في معناها انما تفيد الطلب مع المنع من الترك اذا كان الامر عاليا والمأمور سافلا الا ترى ان منهما المنع من
الترك وكذى على قوله انما يثبت بالشرع وقد اشرنا اليه سابقا ايضا فان اريد ان الوجوب اللغوي بهذا
المعنى ثابت في اللغة بلا احتياج الى الشرع والوجوب اللغوي لا يتحقق الا ان يكون الامر عاليا والمأمور سافلا
فلا وان اريد ان الوجوب مطلقا سوى كان لغويا او شرعيا انما يثبت بالشرع فهو غير مسلم لان الوجوب
اللغوي بالمعنى الذي ذكرناه ثابت في اللغة بلا احتياج الى الشرع فان الاستاد والتحقيق ان اهل كل لغة

اذا بلغهم امر عاليهم ويريدهم يحملونه على الوجوب بلا احتياج الى القرينة وبناء على هذا لا اصل الثابت لغة
يلزم ان يكون امر الشارع حقيقة في الوجوب ومجازا في غيره كما ذهب اليه المحققون ولما كان جواب
المجيب يشتمل على ان الوجوب انما هو بالشرع لا غير وهو خلاف التحقيق نظر فيه المص فقال وفيه نظر
وجه ان المدعى ثبوت الوجوب لغة فقول المجيب ان الوجوب انما ثبت بالشرع لا ينافيه وظهر ان كون
الوجوب مستفادا من الشرع لا يصح اطلاقه اعم من ان يكون وجوبه شرعيا او لغويا نعم الوجوب الشرعي مستفاد
من الشرع ولما كان نقله عن اهل اللغة خلاف التحقيق ايضا رده المص وكذلك قوله بل صرح بعضهم
بعدم صحته اي بعدم صحة النقل الذي ذكره المستدل بقوله وثانيهما ان اهل اللغة قالوا الخ قوله
حجة القائلين بانه للقدر المشترك ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة
واخرى في الندب كقوله تعالى وكاتبوهم الخ اقول منع القائل بكون الامر المستفاد من الصيغة المطلق الطالب بانه
ثبت الرجحان بالضرورة من اللغة باستعمال الصيغة في الوجوب والندب وجعل الرجحان الحد به لخصوصه
تقييد من غير دليل فلا يصار اليه فوجب جعله للقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز واجيب عنه
بوجهين الاول انه اثبات اللغة بلوازم الماهية وذلك انما جعلها الرجحان لانه ما للوجوب والندب فجعلها باعتبار
صيغة الامر لهما مع احتمال ان يكون المقيد باحدهما والمشترك بينهما اي يكون موضوعا للطالب المقيد بالوجوب فقط
او بالندب فقط او بكل منهما فيكون مشتركا لفظيا انه يصدق على القائل بوضعه للقدر المشترك المقيد باحدهما
واذا كان كذلك فجعلكم ذلك محكما باطل لان طريق معرفة الوضع انما هو النقل لطريق التنصيص الوجه
الثاني ان المجاز وان كان مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة
السابقة ان حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بد من كونه مجازا فيما عداه ولا يلزم الاشتراك والاصل عدم
الاشتراك فيلزم ان يعمل بذلك الاصل الى ان يثبت خلافه بدليل يعول عليه وليس فليس وترجيح كونه
مجازا فيما عدا الوجوب انما يكون اذا تعارضا اي وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز بحيث يكون
كل واحد من الحقيقة والمجاز محتملا فحينئذ يكون الحمل على المجاز راجحا لكثرته والحمل على الاشتراك
مرجوحا لقلته ولا امر كذلك فيما نحن فيه وايضا المجاز لازم على تقدير وضع الامر للقدر المشترك لان استعماله
في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز وذلك من حيث انه لم يوضع له اللفظ بخصوصه لان المفروض انه
موضوع للقدر المشترك فهو مطلق الرجحان فاستعماله في حقيقة وفي غيره مجاز لعدم وضعه له
فيكون استعمال الامر في كل واحد منهما اي الخصوصيتين استعمال في غير ما وضع له فالمجاز لازم
في غير صورة الاشتراك اللفظي قال الاستاذ قدس سره انما قيد بخصوصه لان استعمال اللفظ الموضوع
للقدر المشترك الكلي في الجزئي المندرج تحته متصور من جهتين والغرض في تلك الجهتين في ضمن مثال
للتوضيح وهو معنى كلي مندرج تحته افراد كثيرة وهي الاشخاص المندرجة تحته ويطلق على كل واحد
منهما انسان مثلا اذا قلنا زيد انسان واطلق عليه انسان فان اخذ زيد من حيث انه حيوان ناطق
مع التشخص مجاز لانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لان لفظ انسان لم يوضع لهذا المعنى

المركب الذي يكون الحيوان الناطق جزءه والا يلزم الاشتراك وهو غير ثابت في لفظ الانسان لغة وهذا المجاز لازم
سوى كان الكلي الطبيعي موجودا في الخارج بوجود افراده في الخارج كما هو مذهب المحققين او موجودا في الخارج
بوجود مستقل متميز عن وجود افراده كما ذهب اليه طائفة من غير اهل التحقيق وان اخذ زيد من حيث انه
حيوان ناطق فقط بلا اعتبار التشخص فيلزم ان يكون اطلاق لفظ انسان على زيد حقيقة لانه استعمال
اللفظ فيما وضع له بلا زيادة ونقصان وقال قدس سره والمراد بالاشتراك في قوله في غير صورة الاشتراك
الاشتراك اللفظي في صيغة الامر يعني ان كانت صيغة مشتركة لفظا بين الوجوب والندب فلا يلزم ارتكاب
المجاز ح واما اذا لم تكن مشتركة لفظا يلزم ارتكابه وذلك لارتكاب تصور وجوه ثلثة الاول ان يكون
حقيقة في الوجوب مجازا في الندب كما ذهب اليه وبناء على هذا يكون المجاز واحدا وهو المجاز في الندب
والثاني بالعكس كما هو مذهب طائفة وبناء على هذا المذهب يكون المجاز واحدا ايضا وهو المجاز في
الوجوب والثالث ان يكون حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب الراجح سوى
وصل الى حد المنع من الترك كما في الوجوب او لا كما في الندب فيلزم ان يكون كل واحد من الوجوب والندب
فردا خاصا وجزئيا خاصا منه حاجته وقد مر ان استعمال الكلي في الجزئي باعتبار خصوصه مجاز فيلزم
ان يكون استعمال صيغة افعل لامر في خصوص الوجوب مجازا واستعماله في خصوص الندب مجازا آخر فيلزم
على الاحتمال الثالث ارتكاب المجازين المذكورين بخلاف القائل بالاحتمال الاول فانه لا يلزم عليه الا ارتكاب
المجاز الواحد وكذا القائل بالاحتمال الثاني فانه لا يلزم عليه الا ارتكاب الواحد والقائل بالثالث يلزم
عليه ارتكاب المجاز الكثير بالنسبة الى كل واحد من القائلين بالاحتمال الاول والاحتمال الثاني وارتكاب المجاز
الكثير مرجوح الى ارتكاب المجاز القليل لان المجاز على خلاف الاصل وكلما كان ارتكاب خلاف الاصل اقل كان
اولى فيلزم ان يكون مذهب من قال ان صيغة الامر حقيقة في القدر المشترك مذهبا مرجوحا فقوله ومع
ذلك اراد مع لزوم المجاز سوى جعل الامر حقيقة ومجازا او حقيقة في القدر المشترك يعني انه على اي تقدير فرض
فالمجاز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز اقل منه اي من المجاز بتقدير القدر المشترك لانه اي المجاز في الاول اي
كونه حقيقة ومجازا اقل منه في الثاني اي كونه للقدر المشترك يعني ان المجاز اللازم على القائل بكون الامر حقيقة في
الوجوب ومجازا في الندب مجاز واحد وهو المجاز في الندب وبالعكس ويلزم على القائل بكون الامر حقيقة
في القدر المشترك مجازان احدهما استعمال الامر في خصوص الوجوب وثانيهما استعماله في خصوص الندب
فالمجاز فيه اكثر والمراد بذلك الاشارة بقوله لانه في الاول يختص احد المعنيين وفي الثاني حاصل فيهما اي لان
المجاز في المذهب الاول وهو صيغة الامر حقيقة في الوجوب ومجاز في الندب لا يحقق فيه الا مجاز واحد
وهو المجاز في الندب وكذا الكلام لو كان الامر بالعكس فانه يلزم مجاز واحد وهو المجاز في الوجوب والمراد
باحد المعنيين وفي الثاني حاصل فيهما اي ان المجاز في المذهب الاول وهو صيغة الامر حقيقة في الوجوب
والندب وانما قال باحد المعنيين لانه اذا كان الامر للوجوب فقط يلزم ان يكون مجازا في الندب وبالعكس
فلاجل ذلك قال باحد المعنيين ليكون شاملا للاحتمالين المذكورين وفي الثاني وهو القول بان صيغة

حقيقة في القدر المشترك ولا يكون حقيقة في الوجوب بخصوصه ولا في الندب بخصوصه فيلزم ان يكون
استعماله في كل واحد منهما بخصوصه مجازا فيلزم المجازان المذكوران فيهما اي في الوجوب والندب
والندب بخصوصه فيلزم ان يكون استعماله في كل واحد منهما بخصوصه مجازا فيلزم ورما توهم شا
مع اعتبار
ينهما المراد من التساوي التساوي في عدد المجاز وحاصل كلام المتوهم ان ما ذكرته من ان المجاز الذي
يلزم على القول بكون الامر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب بخلاف القول بانه
لامر حقيقة في الوجوب ومجاز في الندب او بالعكس انه لا يلزم على هذا القول الا المجاز الواحد بخلاف ما
ليس بتام لان لنا اثبات التساوي في عدد المجاز لان من قال بان الامر حقيقة في الوجوب فقط يلزم
عليه مجازان ايضا احدهما المجاز في الندب وثانيهما المجاز في القدر المشترك والا يلزم الاشتراك وهو
باطل عند من قال بانه حقيقة في الوجوب فقط وكذا الكلام على تقدير كون الامر حقيقة في الندب فقط
ومجازا في الوجوب فانه يلزم عليه مجازان ايضا احدهما المجاز في الندب وثانيهما المجاز في القدر المشترك
والا يلزم الاشتراك وهو باطل عند من قال بانه حقيقة في الوجوب فقط وكذا الكلام على تقدير كون
الامر حقيقة في الندب فقط ومجازا في الوجوب فانه يلزم عليه مجازان والا يلزم الاشتراك اللفظي وهو
باطل عنده فظهر انه لا يتم القول بان المجاز اللازم على احد القولين اثنان وتوضيح المقام ان مراد المتوهم
دفع ما قالوا ان المجاز اللازم على تقدير الحقيقة والمجاز اقل من المجاز اللازم على تقدير القدر المشترك
مستدلين بان في الاول يلزم مجاز واحد هو استعماله في المعنى الآخر وفي الثاني مجازان اعني استعماله
في خصوص المعينين بان في الاول يلزم مجازان احدهما في الآخر والثاني في القدر المشترك ولا يرد ان
ما ذكره يدفع القول المذكور واما القول بان في المجاز الآخر اللازم من الحقيقة والمجاز اقل استعماله
بالنسبة الى المجاز اللازم من الاشتراك فهو كلام آخر فتامل ولما كان المشهور من استعمال الامر هو استعماله
في الوجوب والندب شرعا واما استعماله في القدر المشترك فقليل نادر فيلزم ان يكون مجازيته
لاولى اكثر واشهر والى هذا الاشارة بقوله لان استعماله في القدر المشترك ان وقع فعلى
غاية الندرة والشذوذ لان استعماله في الشرع اما في الوجوب او الندب واما استعماله في
الطلب المجرد عنهما فما ربما يمكن ان يقال انه غير واقع واذا كان استعماله في كل من الوجوب والندب
في غاية الكثرة والشهرة وفي القدر المشترك في غاية القلة
والندرة فلم يلزم التساوي الذي ادعاه المتوهم واما ما ذكره في الحاشية من ان استعماله في
القدر المشترك الوجوب او لا يريد المنع بل يريد عدم المنع فهو الندب فيه نظر لان عدم غفلة
الشارع من الترك لا يستلزم ارادة المنع منه او عدمه لجواز ان يريد الطلب مطلقا من غير اعتبار الترك
مع كونه ملحوظا له قطعا اذ لا يلزم من ملاحظة شيء تحت الطلب اعتبار قيد خصوصا اذا كان المقام
مقام اجمال الغرض من الاغراض وضمير هو في قوله وابن هو راجع الى الاستدلال في القدر المشترك
ولعله في قوله لم يقم عليه الدليل القوي الدال على عدم وقوع الشيء التي بها اشار الى انا قد اقمنا

مع معقول بانه على ان الكلام في امر الشارع لا يكون من غفلة الشارع عن الترك وما لا يريد المتوهم

الدليل عليه فاذا كان على التقدير القول بالاجماع مع فرض عدم الدليل فكيف مع اقامة الدليل عليه فان قلت
صيغة الامر مستعملة في خمسة عشر معنى والوجوب معنى من تلك المعاني فيلزم على القائل بكون الامر حقيقة
في الوجوب فقط ارتكاب المجاز في اربعة عشر معنى فيلزم عليه ارتكاب اربعة عشر مجازا لا مجاز واحد قلت
هذا على البحث الاختصاص لورود على هذا القائل لان من قال بانه حقيقة في الندب يلزمه ذلك و
كذا من قال بانه لامر حقيقة في القدر المشترك يلزم عليه ارتكاب خمسة عشر مجازا لان كل واحد من
المعاني الخمسة عشر غير القدر المشترك وهو المطلب الراجح وايضا الكلام في محل النزاع الذي يكون عند
بين الاصوليين وهو ان الامر هل هو حقيقة في الوجوب ومجاز في الندب وبالعكس او القدر المشترك بينهما
وهذه الثلاثة هي المعاني المبحوث عنه في الكتب الاصولية وما عداها ضعيف لا يلتفت اليه قوله احتج
السيد المرتضى على انها مشتركة لغة بانه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معا في
اللغة والعرف والقرآن والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل
اقول اقول احتج السيد المرتضى ومتابعوه على انها مشتركة لغة بان صيغة الامر وما في معناها مشتركة في اللغة
بين الايجاب والندب اشتراكا لفظيا بدليل استعمال صيغة الامر فيهما معا في اللغة وعلى هذا فاد
ان يقول ان اريد بان صيغة الامر وقع استعمالها في اللغة بغير قرينة فهو غير مسلم بناء على ان الكلام
في الامر الصادر من العالي وقد ان اهل اللغة يحملون الامر على الوجوب ولا يحملونه على الندب الا بقرينة
دالة وان اريد استعمالها في الندب مع القرينة فهو مسلم ولا يلزم منه الا استعمال في الندب
مجازا لا حقيقة فلم يلزم الاشتراك اللفظي وان كلام المتعارف والقرآن والسنة يقتضي حمل اللفظ على
حقيقة يعني ان كل واحد من العرف والقرآن والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي حمل اللفظ على الحقيقة ولا
يجوز حمله على المجاز الا بقرينة دالة على ارادة المعنى المجازي وهذا الحكم اعني كون الامر في القرآن والسنة للوجوب
والندب على سبيل الحقيقة لا ينافي ما يظهر من ان الامر عند الشارع حقيقة في الوجوب فقط لان كون الندب معنى
مجازيا بهذا الاعتبار لا ينافي كونه معنى حقيقيا باعتبار وضع اللغة والمراد بالحقيقة الحقيقة اللغوية والى هذا المعنى
الاشارة بقوله واحتج على كونه حقيقة في الوجوب بالنسبة الى الوقت الشرعي اي حقيقة في الوجوب فقط لا في
الندب وانما قلنا ذلك لان مذهب السيد ان صيغة الامر حقيقة في الوجوب ومجاز في الندب في العرف الشرعي بحمل
الصحابة كل امر ورد في القرآن والسنة على الوجوب فقط والحمل على الندب عندهم محتاج الى القرينة فلم يلزم كون
حمله مبنيا على العرف الخاص الذي هو عرف الشرع بل على العرف العام الذي هو عرف اهل اللغة واورد عليه انه اراد
حمل كل الصحابة فهو ممنوع وان اراد بعضهم فلا يجديه نفعا لان غاية ما في الباب يكون ذلك اجماعا سكوتيا
وهو ليس بحجة اصلا لا قطعا ولا ظنا على ان حملهم الامر على الوجوب يجوز ان يكون مستفادا من القرآن او
من السنة بالاجتهاد فيهم فلا يصير حجة على غيرهم واذا كان بعضهم يستدل على بعض ويورد عليه او امر الرسول
وقوله ولم ينازعه في الامر بانه محمل يحتمل الندب كما يحتمل غيره او الوقف بين الوجوب والندب بل يكتفون في
اللزوم والوجوب بالظنين المناظرة فهذا صريح في ان ظاهر الكتاب والسنة واجب لاتباع اجماعا

ولا يجوز العدول عن ظاهر منهما الا لدليل وقد صرح الشيخ بذلك في عدته والعلامة في تهذيبه
وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك قبل لا يخفى ان الطلاع على سبيل الاجماع غير محتاج اليه في حجية
الاجماع وانما ذكره للتوضيح واعترض عليه بان العادة قد جرت في باب المناظرة بذكر حججهم ومستندهم
فلو كان لهم على ذلك حجة لنقلوها ولو نقلوها لوصل الينا ولجيب عنه بان المفروض ان حمل
الامر المجرد عن القرينة على الوجوب كان مسلما عندهم فعند مناظرتهم لا يحتاج الى ذكر مستند ذلك فضلا
عن ان يكون العادة جارية بذكره وفيه نظر لان العادة جرت في باب المناظرة بذكر حججهم و
مستندهم فلو كان لهم على ذلك حجة لنقلوها ولو نقلوها لوصل الينا وهو ممنوع اذ ما نحن فيه
مما تتوفر الدواعي على نقله ولكنه استغنى عن ذكره فضلا عن نقله لكون حمل الامر المجرد على الوجوب كان
مسلما عندهم فعند مناظرتهم لا يحتاج الى ذكر مستند ذلك واذا كان عادة الصحابة والتابعين حمل
اوامر الله ورسوله على اللزوم والوجوب بالظن وكذا الائمة رضوان الله عليهم فيما هو متعارف بينهم على
جاري عادتهم فانهم لم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما ذكر ولم يتوقفوا على الادلة واجماعهم حجة
لانهم اذا اجمعوا على ان الكتاب والسنة يجب حملهما على ظواهرهما الا بدليل يعول عليه عقلا او نقلا وثبت
ان اجماع اصحابنا حجة فلا يجوز مخالفته واذا لم يجز مخالفته ثبت المدعى وهو كون الامر حقيقة في
الوجوب فقط في العرف العام الشرعي بما ذكرنا من الدليل والجواب عن احتجاجه بقول انا قد بينا
ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر عرفا اي في العرف العام لا العرف الخاص الذي هو عرف اهل
الشرع وهو عرف المتشرعة بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية ثم ان مجرد استعمالها في الندب لا يقتضي
كونه حقيقة فيه كالوجوب بل يكون مجازا لوجود امارته وهو تبادره عنه وقد ثبوت التبادر هو
الوجوب وكونه حقيقة مع الاشتراك يعني اذا قطعنا النظر عن زيادة مرجح السنة الى المجاز كما سبق والقول ان
لا استعمال في الندب لا دلالة له على الحقيقة لان استعماله في الندب ان كان مع القرينة فهو من علامات
المجاز وان كان بدون القرينة فاستفادة الندب منه بدون القرينة ممنوع ودعوى وقوعه
غير مسموعة واما قولهم ان استعمال اللفظ الواحد في الشيئين او اكثر كاستعمالها في الشيء الواحد
في الدلالة على الحقيقة فانما يصح ذلك اذا تساوت نسبة اللفظ الى الشيئين او الاشياء في الاستعمال انما
مع التفاوت بالتبادر وعدمه وبما اشتهر هذا من علامات الحقيقة والمجاز مثل عراء اللفظ عن
القرينة عند استعماله وعدم عراءه فان الاول من علامة الحقيقة والثاني من علامة المجاز وقد بينا
ثبوت التفاوت بان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر عن القرائن ان استعمال اللفظ في المعنى
الحقيقي والمجازي لا يدل على كونه حقيقة فيهما وذلك للتفاوت المذكور واما احتجاجه على انه في
العرف الشرعي فيتحقق ما ادعيناه ان الظاهر ان حملهم على الوجوب انما هو لكونه لغة يعني ان
حمل الصحابة اوامر الكتاب والسنة على الوجوب ليس بمجرد اصطلاحهم بل لاجل ان اهل اللغة يحملون
اوامر العالي على الوجوب ولا يحملونها على الندب الا لقرينة ولان تخصيص ذلك بعرفهم يقتضي تغير اللفظ

عن موضوعه

عن موضوعه اللغوي وهو مخالف للاصل اذ الاصل عدم تغيير اللفظ عن معناه اللغوي ونقله
الى غيره واما المنافاة الواقعة في قول المص ولا يذهب عليك ان ادعاءه اي السيد في اقوال
الصحابة استعمال الصيغة للوجوب والندب في القرآن والندب والسنة مناف لما ذكره من حمل الصحابة
كل امر الخ فقد دفعها الاستاذ قدس سره بان مراد السيد ان الصحابة حملوا كل امر مطلق مجرد عن قرائن
الوجوب والندب على الوجوب توضيحه ان الاوامر القرآنية والنبوية منها ما هو محمول على الوجوب
بالاتفاق ومنها ما هو محمول على الندب كذلك ومنها ما هو محتمل للامرين ظ والسيد جعل الكلام
مورد الحمل المذكور وكانه قال الصحابة حملوا كل امر مطلق محتمل للامرين ظ على الوجوب فلو لم
يكن مطلق الامر للوجوب لما صح ذلك ويؤيده قوله وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة
ولم يرد ان الاوامر القرآنية والنبوية محمولة عندهم على الوجوب حتى يكون منافيا لما سبق ولو اراد
ذلك ورد عليه سوى المنافاة المذكورة ان هذا لا يصح لان كثيرا من اوامر السنة محمول على الندب
اتفاقا وقوله فتامل اشارة الى ما ذكرنا ويوجه احضر مراد السيد ان الصحابة حملوا اوامر القرآن
والسنة على الوجوب ما لم يتحقق دليل يدل على الاستحباب فالحمل على الندب مجاز يحتاج الى الدليل
والحمل على الوجوب حقيقة غير محتاج فظهر ان لا وجه للحكم بتحقق التنافي في كلام السيد ويحتمل ان يكون
قول المص فتامل اشارة الى ما ذكر من التفصيل ووجها وصحيحا يمكن ان يكون مراد السيد من
استعماله في الوجوب والندب معاني اللغة والتعارف والقرآن والسنة استعماله في الوجوب
جميع المذكورات مطلقا مع قطع النظر عن كونه مع القرينة ام لا ومراده من الامر الذي حملوه على الوجوب
في القرآن والسنة الامر المجرد عن القرينة كما هو محل النزاع ولكن يرد على هذا ان الاستعمال المطلق
لا يدل على الحقيقة ولا الاشتراك وهو الذي اورد عليه المص سابقا والى هذا اشار بقوله فتامل

قوله احتج القاضي وتابعوه ومذهب التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا لشيء من المعاني لثبت بدليل واللازم منتف
اقول احتج القاضي وتابعوه بانه لو ثبت كونه موضوعا لشيء من المعاني التي ذهب
اليها المذاهب السبعة او الثمانية او غير ذلك او ما هو محل الخلاف لثبت بدليل واللازم منتف لان
الدليل اما العقل ولا مدخل له واما النقل وهو اما الآحاد ولا يفيد العلم مع انه مطعون في هذه المسئلة
او التواتر وهو يوجب استواء طرفي الباحثين فيه فكان الواجب ان لا يختلف فيه لان العادة
تقتضي بمثله ان لا يطلع على المتواتر من بحث ويجتهد في الطلب والجواب منع الحصر اذ ثبوت
الحكم المتنازع فيه قد يكون بالعقل وقد يكون بالنقل وقد يكون باستنباط العقل من النقل
كقولهم الجمع المحلى بالالف واللام عام لانه يدخله الاستثناء والاستثناء اخراج ما لولاه لدخل
فالمراد بالعقل ما سقط مانية القرينة نقلية واذا انتفى حصر الدليل فيما ذكر ويتبين هنا قسما آخر
من الادلة المعول عليها بحيث يكون الامر للوجوب بطل الحصر والبيان لا اشارة بقوله والجواب
منع الحصر فان هنا قسما آخر وهو ثبوته بالادلة الاستقرائية التي قد مناها ومرجعها الى تتبع

ولا امارات الدالة على المقصود بعينه الاطلاق وحاصله ان من تتبع اللغة يظهر عليه ان اهل كل لغة
يحملون اوامر العالي على الوجوب بلا احتياج الى القرينة تدل عليه ويحملونه على الندب الا باستعانة قرينة تدل
عليه وهذا الكلام في الالفاظ التي تكون غير اوامر العالي فان معرفة معانيها الحقيقية ومعرفة
معانيها المجازية ومعرفة التمييز بينهما يحصل من تتبع اللغة فالتتبع اصل قوي يحصل بسببه المعرفة
التامة كما لا يخفى قيل وفي كل من استدلال الواقف وكذا في جواب المجيب نظر اما الاستدلال
فانه لا يخفى انه بعد الجزم بانه لو ثبت لثبت بدليل لا يحتمل تجويز كونه متواترا اذ التواتر لا ينفي دليلا في
آداب المناظرة اذ الدليل انما يستعمل فيما يكون مفيدا ظنا الا ان يقال المراد بالدليل ما يكون سببا
للعلم وان كان ضروريا وكذا في الجواب قوله فكان الوجوب ان لا يختلف الخ بانه يجوز ان يكون متواترا
بالنسبة الى طائفة نفسه مخصوصة واجيب عنه بان ذلك لا يمكن في اللغات لان سبب العلم مشترك واما
الجواب ففي الاستقراء المذكور فانه ان كان مما يفيد القطع كرفع الفاعل فذاك وان كان مفيدا
للظن فيتوجه ما يتوجه في صورة نقل آحاد الا ان يكتفى بالظن والظهور في مدلولات الالفاظ بقي الكلام
فيما ذكره المص اعلى امر نفسي بل هو مركب من عقلي ونقلي مثلا اذا علمنا ان الشارع قد تجرد
ترك الامر وحكمنا بان الذم على تركه لا يحسن الا على تقدير وجوب حصل لنا العلم بان الامر للوجوب والدليل
عليه مركب من مقدمتين عقلية ونقلية واورد عليه بان هذا النقل اما آحاد او تواتر فيعود السؤال
المذكور اجيب بانه متواتر ولكن لا يستلزم عدم المخالفة لجواز ان يكون ذلك العقلي نظريا فالاستدلال
فيه وجوابه بجوابها وهو ما تقدم [illegible] ان المجاز لازم هنا اكثر وقد عرفت ما فيه

قوله فاصله يستفاد من بضاعيف احاديثنا المروية عن ائمتنا عليهم السلام ان استعمال صيغة الامر
في الندب كان شائعا اقول ذكر الاستاذ في هذا المقام تفصيلا يجيد الاباس بنقله وهو
انه اذا غلب الاستعمال المجازي على الاستعمال الحقيقي ويعبر عنه بالحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ففي
تساويهما او ترجيح الحقيقة على المجاز او المجاز على الحقيقة للاصوليين خلاف مشهور مساوق الرجوع
الى الاصل ومراعاة الغلبة الموجبة للظهور والتوقف لتعارضهما ومحل الخلاف ما اذا كان راجحا والحقيقة
تتعاهد في بعض الاوقات فاما اذا كانت مما لا تراد في العرف ارتفع النزاع وقدم المجاز لانه بصيرورته
حقيقة شرعية وبهما مقدمة تدل على الحقيقة اللغوية انتهى ومراد المص كما صرح به الشيوع في قوله كان
شائعا شيوع الاستعمال في الندب بدون القرينة المقارنة بان يكون استعمالهم فيه قطعا ويعلم
بدليل منفصل ان مرادهم الندب ويحتمل ان يكون مراده من الشيوع شيوعه باعتبار ما هو اعم من الاعتبارين
مع انه يمكن ان يقال ان لا استعمال القرينة يكفي للشيوع هنا لكن الظاهر ان مطلق الغلبة لا يكفي لعدم اعتبار الحقيقة
حتى لو كانت مطردة استعمال الندب حتى لو كانت موارد استعمال الندب اكثر من موارد استعمال الوجوب بمراتب
حدا ولا شك انه قدم الندب او توقف ولا يقدم الوجوب بل الوجوب مقدم الى ان يصل الشيوع والغلبة
بحيث يتساوى ارادة الوجوب والندب من هذا اللفظ المجرد عن القرينة من غير نظر الى اصالة الحقيقة

والظهور

والظهور للاغلبية بالنسبة الى المخاطب المستقرئ جميع موارد استعمال اللفظ فمن حصل له هذا التساوي ينبغي
ان ينظر الى الترجيح باعتبار اصالة الحقيقة والظهور للاغلبية ومن لم يحصل له هذا التساوي فهو يقدم الوجوب
الى ان يحصل ويثبت التساوي ولم يحصل لنا ذلك الى الآن فالظاهر تقدم الوجوب وان كان التوقف في بعض الموارد
اسلم والله اعلم ولا استاد تنظر في كلام المص في موضع غير في قوله كان شائعا في قوله المساوي احتمالها
فاللفظ احتمال الحقيقة اما الاول فقال فيه نظر لانه ان اريد به انه صار شائعا بحيث لا حاجة الى قرينة تدل عليه
وان اريد ان المجازات الكثيرة واقعة في كلام اهل البيت والحاديث عليهم السلام لكن مع وجود الباعث الدال على
ارتكاب تلك المجازات والقرائن الدالة على ارادة المعاني المجازية فهو مسلم والضير فيه فيلزم على هذا التقدير
ان يبقى الاشكال الذي ذكره المص بلا وجه واما الثاني فقال فيه نظر اما اولا فلان المعنى الحقيقي لا يحتاج الى
القرينة بخلاف المجاز واما ثانيا فلان كل لفظ ظهر الدلالة على المعنى الحقيقي بخلاف المعنى المجازي ولهذا يلزم
وجود القرينة واما ثالثا فلانه اذا تحقق احتمال المعنى الحقيقي والمعنى المجازي من اللفظ فلا يحمل على
المعنى الحقيقي ولا يجوز الحمل على المعنى المجازي الا بدليل يقوم عليه واما رابعا فلانه صرح سابقا بان المجاز مشروط
بقرينة صارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وح يلزم انتفاء التساوي فلا وجه للاشكال الذي ذكره المص
فتدبر انتهى وانت اذا تاملت ما ذكرناه سابقا من ان مراد المص وتبعه من استعمال الامر في الندب شيوعه فيه
بحيث صار راجحا على الحقيقة حال كونه مجردا عن القرائن فتساوي الامر بالوجوب من جميع الوجوه مع خلوه من
الوجوه المرجحة لاحد الامرين على الآخر لا يحتاج لهذا النظر وجها بعد التامل وقد ذكر المحشي القديم من المص
هنا مثالا لكافي امر الوجوب والندب وسماه وهو صحيح وفي معلوية بن عمار عن ابي عبد الله ع اذا التقت الى
العقبة فانتف ابطيك وقلم اظافرك وخذ من شاربك الى ان قال ثم استك واغتسل والبس ثوبيك
فان الامر قد استعمل في الوجوب والندب لكن ما علم وجوبه كالبس الثوبين لا ريب فيه وما علم استحبابه
كغسل يوم الاحرام واما غسل الاحرام فمحتمل الوجوب والاستحباب وترجيح الاستحباب ببعض الروايات محل تامل
لعدم تقاوم الصحيح وح فيمكن ترك العمل بالرواية نظرا الى استعمال الامر فيهما ولا قرينة من خارج هذا
وقال بعض المتاخرين لقائل ان يقول لا نسلم ان الشيوع في استعمال الامر في الندب في عرفهم بالغ الى حد يكون
المجاز فيه مساويا للحقيقة لاحتمال وانما المعلوم كثرة استعماله في عرفهم فيما ما كونه اكثر فغير معلوم بل ربما
يدعى عدمه انتهى وهو مناف لاستدلاله ولا يخفى انه مبني على هذا لاصل غير مرضي كما اشار المتاخر كسلمه التسليم
في الصلوة وجوبا او استحبابا ومن الفروع ما لو قال لمن يجب عليه لعنه لعبده افعل كذا ولم يصرح بما
يقتضي احد الامرين المحتملة من اللفظ فهي وجوب ذلك عليه كما سبق قوله اصل الخطاب صيغة الامر مجردها
لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما يدل على طلب الماهية الخ اقول قال الاستاذ اجمع القائلون
بتكرر الامر المطلق على تكرره اذا علق بشرط او صفة واختلف الآخرون فذهب قوم الى انه لا يفيده
هنا ايضا وهو اختيار السيد وجماعة وتفصيل الكلام ان صيغة الامر مجردها هل تقتضي المرة
الواحدة او التكرار اختلف الناس فذهب قوم الى ان مطلق الامر يفيد التكرار وينزلونه منزلة ان يعلق

له افعل ابدا وذهب آخرون الى انه يقتضي بظاهره المرة الواحدة من غير زيادة عليها وذهب آخرون
الى الوقف في مطلق التكرار والاقتصار على المرة واختلفوا في تفسير معنى الوقف فقيل عدم العلم
بان وضع الصيغة للمرة او التكرار او المطلق من غير دلالة عليها وقيل معناه التوقف في مراد
المتكلم بناء على الاشتراك وحاصله لا ندري وتحقيق موضع الخلاف انما هو في الزيادة على المرة
الواحدة لان الامر فيما زاد عليها بالخلاف بين الجماعة وانما ادعى اصحاب التكرار انه اراد بها
واراد الزيادة عليها وقال المتقدمون على المرة انه اراد بها ولم يرد زيادة عليها وقال صاحب الوقف
اراد المرة بلا شك وما زاد عليها لست اعلم هل اراده كما قال اصحاب التكرار او لم يرده كما قال
اصحاب الوقف التكرار وحاصله لا ندري وتحقيق موضع الخلاف انما هو في الزيادة على المرة الواحدة لان الامر
قد تناول المرة بلا خلاف بين الجماعة وانما ادعى اصحاب التكرار انه اراد بها واراد الزيادة عليها وقال المتقدمون
على المرة انه اراد بها ولم يرد زيادة عليها وقال صاحب الوقف اراد المرة بلا شك فانا واقف فيما زاد على المرة
لا فيها نفيها وهذا هو الصحيح وعند المرتضى والحق عند المحقق ان صيغة الامر بمجردها انما تدل على طلب الماهية
والحق هو الحق لنا ان مدلول صيغة الامر طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار بالنسبة الى حقيقة الفعل امر خارجي
فيجب ان يحصل بالحقيقة مع انها تحصل ولا يقيد باحدهما دون الآخر ولذلك يؤتى بالمرة الواحدة لا لانها تدل
على المرة الواحدة بخصوصها وقد علمنا ان ظ قول القائل اضرب غير متناول لعدد في كثرة ولا قلة كما انه غير
متناول لمكان ولا زمان ولا آلة يقع بها الضرب فيجب ان لا يفهم من اطلاقه ما لا يقتضيه لفظه وانما
يقطع على المرة الواحدة لانها اقل ما يتناوله الامر فلا بد من كونها مرادة واليه الاشارة بقوله فلا بد من كونها
مرادة ثم لا يخفى ان الظ من حذف ان المرة الواحدة مرادة للامر وفيه نظر لان مراد الامر من صيغة
الامر هو طلب ايجاد حقيقة الفعل كما يصرح به المص والامر بايجاد حقيقة الفعل لا دلالة له بشيء من الدلالات
الثلث على المرة الواحدة او المرتين فان الامر اذا قال للمامور اضرب زيدا فلا يفهم منه الا الامر بايجاد حقيقة
الضرب ولا يفهم منه المرة ولا المرتين كما لا يفهم منه زمان الضرب ومكانه وآلته وايضا فرق بين قول القائل
اضرب زيدا وبين اضرب زيدا مرة والقول بعدم الفرق مكابرة ثم بناء على القول بان وجود الحقيقة ليس شيئا
عن الفرد لان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد كما تقرر في موضعه فالعقل يحكم بان المامور به اذا كان ايجاد
الحقيقة واحدا منها فلا بد من ايجاد احدها في ضمن فرد خاص متشخص وح فالدلالة عقلية ولا يلزم على الآمر من منعه
انه آمر ان يخطر بالبال جميع ما يتوقف عليه وجود المامور به لجواز ان لا يكون المخطور بباله حين الامر
الا طلب احداث الحقيقة وايجادها ويكون غافلا عن جميع ما يتوقف عليه وجود المامور به واذا كان
مراد الاصولي من الامر والآمر والمامور ليس خصوص مادة دون مادة فلا يرد ان الامر اذا كان هو ايقاع
فلا احتمال للغفلة المذكورة فالغفلة عن جميع ما يتوقف عليه وجود المامور به وان كانت ممتنعة بالنسبة الى
الله تعالى لكن هذا الامتناع لا يقتضي مثله بوقت كون الآمر انسانا وغير الآمر لان علة هذا الامتناع هي خصوصية
ذات الواجب جل شانه فيلزم ان يكون امتناع الغفلة اكثر واقعا ولا بد بلا اختصاص بوقت دون وقت

لا مرين

المرة

المرتين

وحال دون حال ولنا ايضا انا نقطع بان المرة والتكرار من صفات الفعل اعني الحدث المصدري كالقليل
والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا ومكررا او غير مكرر فنقيد بصفات مختلفة ومن المعلوم
ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها بمعنى ان الدال على الموصوف لا يدل
على صفة خاصة له لكن لما كان عدم الدلالة بالمطابقة ظاهرا اراد ان يبين عدم الدلالة التزاما وحاصله
ان الذهن لا ينتقل من الموصوف الى صفته فلا يكون لازما ذهنيا فلا يدل اللفظ الدال على الموصوف على تلك
الصفة واذا ثبت ذلك فمعنى اضرب طلب ضرب ما فلا يدل على صفة الضرب من تكرار او مرة وهو المط
واعلم ان قوله ثم انه لا خفاء الخ لا يخرج عن نوع مغايرة بالنسبة الى ما ذكره بقوله لنا ان المتبادر
من الامر الى آخره سواء الى قوله وبتقدير آخر وله نحو مغايرة بالنسبة الى ما ذكره بقوله وبتقدير آخر الى
قوله ثم انه لا خفاء الى آخره اما المغايرة الاولى فلان الظ من قوله ان المتبادر من الامر الى آخره سواء ان الامر يدل
على طلب ايجاد الفعل ولا يدل على الفعلة والكرة والزمان والمكان وغيرها من الامور الخارجة عن حقيقة الفعل
لكن لما كان الامتثال بايجاد حقيقة الفعل لا يمكن ان يحصل بدون المرة الواحدة فلا بد ان تكون المرة الواحدة مرادة
وقد عرفت ما فيه والظ من قوله ثم انه لا خفاء الى آخره سواء ان المفهوم من الامر طلب ايجاد الفعل اعني المعنى المصدري
والاشارة في قوله وما يق الى ان هذه راجعة الى الدليل المذكور بالتقريرين وهذا ردي لاعتراض من اعتراض
الشارح العضدي اي سلمنا عدم دلالة صيغة افعل على المرة بالمادة وهي المصدر لانه موضوع للماهية
المطلقة لكن لم لا يجوز ان تدل بهيئتها على المرة والنزاع انما وقع في ذلك واحتمالها انها لا يمنع ظهور
احديهما والجواب انا قد بينا في الدليل المذكور بالتقريرين انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر
في طلب ايجاد الفعل وابن هذه عن الدلالة على الوحدة او التكرار بمعنى ان مدلول الصيغة باعتبار الجزء
المادي هو الطبيعة وباعتبار الجزء الصوري هو طلب الايجاد ولا يتصور هناك مرة ولا تكرار لا بان يق
ان معنى الطلب ذلك فتدل عليه الهيئة مطابقة او انه من لوازم الطلب فتدل عليه التزاما وكلاهما
باطلان لانا نعقل الطلب ولا نخطر بالبال المرة والتكرار في المطلوب وكون الماهية لا تتحقق الا في
ضمن احديهما غير نافع لان خصوص احديهما غير لازم ح مع ان دلالة الصيغة عليه ح تكون عقلية لا وضعية

قوله احتج الاولون بوجوه احدها انه لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكرر اقطعا والثاني ان النهي يقتضي
التكرار فكذلك الامر قياسا عليه بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب والثالث ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يقتضي
عن المنهي عنه دائما فيلزم التكرار في المامور به والجواب عن الاول المنع من الملازمة اذ لعل التكرار انما هو من دليل
آخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه في قوله امر به ولا تكرار وعن الثاني في جميع احديهما انه قياس في اللغة وهو باطل وان
قلنا بجوازه في الاحكام وبانهما بان الفارق فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها في جميع الازمنة
وفات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة وايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور به بخلافه في النهي اذ الترك
يجتمع ويجامع كل فعل وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا عن ضده او تخصيصه بالضد العام وارادة الترك منه
منع كون النهي الذي في ضمن الامر مانعا عن المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر الذي هو في ضمنه فان كان ذلك

ليس ايجاب الفعل بالنهي اي بلفظ امر اراده

دائما فدائما وان كان في وقت ففي وقت مثلا الامر بالحركة دائما يقتضي المنع عن السكون دائما والامر
بالحركة في ساعة يقتضي المنع عن السكون فيها دائما قوله هذه حجج المخالفين فالاستاد ومتابعوه قالوا اولا
لو لم يكن الامر للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكرر الجواب بمنع الملازمة اذ لعل المؤكد اراد فهم دليل
آخر غيره كالسنة والاجماع وربط الحكم بالسبب اعني الوقت والشهر فيتكرر بتكرره على ما تقرر في اصول
الحنفية او نحو ذلك مثل ان الامر المعلق بصفة او شرط يدل على التكرار عقلا لا صيغة كما قال صاحب المنهاج
وان سلم فمعارض بالحج فانه امر به ولا تكرار قالوا ثانيا ثبت التكرار في النقض فوجب في ضمن قياسا عليه بجامع
اشتراكهما في الدلالة على الطلب لا ثانيا في الجواب اولا انه قياس في اللغة وقد بطل وان قلنا بجوازه في
الاحكام كما في قياس منصوص العلة وهو رواية مختلف فيه وثانيا بالفرق واما بان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو
بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة واما بان التكرار في الامر ما نع من فعل غيره من
المأمورات بخلاف التكرار في النهي اذ الترك يجتمع ويتجامع كل فعل بخلاف الافعال وفيه نظر لان من قال
بالتكرار قيده بالممكن كما سبق فيصدق النقض فلا يبعد ان يريد الممكن شرعا فيطابقه ان يقول ان فعله
في زمان غيره من المأمورات غير ممكن شرعا فلا يكون التكرار بهذا المعنى مانعا من فعل غيره من الواجبات قالوا
ثالثا الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي نهي عن المنهي عنه دائما فيلزم التكرار في المأمور به فالامر بالحركة مثلا نهي عن
السكون وهو يقتضي انتفاء السكون دائما فيلزم وجود الحركة دائما فان قلت هذا غير مسلم لجواز ارتفاع الضدين
فلا يلزم من نفي احدهما دائما اثبات الآخر دائما قلنا الامر بالشيء نهي عن جميع الاضداد فاذا دل النهي على التكرار
والاستمرار فينفي جميع الاضداد دائما يلزم ثبوت الشيء دائما وذلك مثل شهة الكعبي ولا يخفى بطلانه فالاولى
ان يقال هنا ان الامر بالشيء النهي عن ضده العام الذي هو الكف عنه وذلك مما لا نزاع فيه ومن المعلوم ان
ترك الفعل دائما انما يكون بفعل دائما والجواب بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا عنه دائما بل يتفرع على
الامر الذي هو في ضمنه فان كان دائما فدائما وان كان في وقت ففي وقت وهذا اشارة الى منع كلية
الكبرى اذ اريد مطلق النهي بحيث يشمل الضمني وان اراد الصريح فلا يكون الا وسطا مثلا الامر بالحركة دائما
منع عن السكون دائما والامر بالحركة في ساعة منع عن السكون فيها لا دائما واعلم انه قد يراد من الضد الضد
الخاص وفي حكمه وهو احد الاضداد الخاصة الوجودية والثاني ترك المأمور به وكون الامر نهيا عن الضد
على الاولين غير صحيح بخلاف الثالث اذا عرفت هذا فما اشار المص الى بطلان الاولين بقوله بعد تسليم
الخ يعني بعد تسليمهما لعدم الاولين وان لم يكونا صحيحين او خصصنا ذلك بالضد العام وارد نا
الترك منه حتى يكون صحيحا منع كون النهي الذي في ضمن الامر الخ فقوله او تخصيصه بالجر عطف على قوله
تسليم فظهر ان المص مانع من ان الامر بالشيء نهي عن ضده العام بمعنى الترك فتامل قوله واحتج من قال
بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار وقد دخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد
والجواب انه انما صار ممتثلا لان المأمور به وهو الحقيقة حصل بالمرة لا لان الامر ظهر في المرة بخصوصها اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة

ثانية

ثانية وثالثة لعد ممتثلا واتيانا بالمأمور به وما ذاك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة
والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بهما وقع قوله القائلون بالمرة احتجوا بانه اذا قال
السيد لعبده ادخل الدار وقد دخلها عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد والجواب انه انما صار ممتثلا لان
المأمور به وهو الحقيقة حصل بالمرة لا لان الامر ظهر بها بخصوصها اذ لو كان كذلك لم يحصل الامتثال فيما بعدها
ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى بالمأمور به ثانيا وثالثا لعد ممتثلا واتيانا بالمأمور به وما ذاك الا لكونه موضوعا
للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بهما وقع عليه ان اراد ان اهل العرف
يقولون انه فعل فعلا لو لم يكن غير هذا لكفى في براءة الذمة واداء الواجب فهو مسلم لكن الملازمة وهو قوله
اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها ممنوع وان اراد ان اهل العرف يقولون انه اداء للواجب فغير مسلم كيف وقد
حصل الواجب قبله وبراءة ذمته به فلم يبق عليه واجب حتى يكون الثاني اداء لذلك الواجب ولو قال لو كان
كذلك لم يصدق الامتثال بما لو اتى بثلثة افراد فمع كل الطبيعة دفعة ولا ريب في شهادة العرف انه ممتثل في
هذه الصورة لم يرد عليه ذلك لانه لو امر بنحو دلو مثلا فيترجح المكلف تلك الادوات دفعة فعلا الصواب بانه
المرة اي الماهية المقيدة بالوحدة بحيث يكون مانعا من الزيادة لا يحصل الامتثال بخلاف ما اذا كان للماهية من حيث هي
وهو ظ وبهذا يعلم اندفاع ما قاله المحشي الجديد ان قوله لم يصدق الامتثال فيما بعدها لا يخفى ورود على ما
اختاره ايضا اذ الحقيقة تحصل بالمرة الاولى فلا يجيء بعدها طلب حتى يصدق الامتثال فانه لو بقي طلب بعدها
فاما ان يكون بطريق الوجوب فيلزم الاثم بترك التكرار وهو لا يقول به او بطريق الندب اذ لا قائل منه فيلزم استعمال
صيغة واحدة في الوجوب والندب معا في استعمال واحد الا ان الامر لا يدل على التقييد بها حتى يكون مانعا من الزيادة
بل بالكناية ولا يلزم منه استعمال الصيغة في شيئين واجب وندب كما قاله المحشي الجديد قوله واحتج المنو
فقوت بمثل ما قرر انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والآحاد لا يفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب
على سبق ما سبق يمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى الى الفهم من اللفظ امارة وضعه له وعدمه دليل على عدمه وقد
بينا انه لا يتبادر من الامر الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف في اثبات مثله قوله القائلون بالوقف قالوا الوجوب ثبت
بدليل والعقل لا مدخل له والآحاد لا يفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب ما مر من الاستقراء وان النفي كاف في
مدلولات الالفاظ وحاصله منع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى الى الفهم من اللفظ امارة وضعه له وعدمه دليل
على عدمه وقد بينا سابقا في الدليل المذكور بالتقرير انه لا يتبادر من الامر الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف في
اثبات مثله اي فيما يتعلق باللغة وما يتعلق فيه بين المدلول او مما يكفي فيه الظن اذا تقرر ذلك فمن فروع
المسئلة ما لو قال لوكيله بع هذا العبد فباعه وقد باع العبد فهل له بيعه ثانيا بناء على الخلاف قوله اصل
ذهب الشيخ رحمه الله وجماعة الى ان الامر المطلق يقتضي الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال السيد عنه
عنه بهو مشترك بين الفور والتراخي فيتوقف في تعيين المراد منه على دلالة تدل على ذلك وذهب جماعة
منهم المحقق ابو القسم بن سعيد والعلامة رحمهما الله تعالى الى انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل على مطلق الفعل
واتيانه حصل كان مجزيا وهذا هو الاقوى لنا نظر ما تقدم في التكرار من ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل

قبل م

العرف يقولون انه هذه

والفور والتراخي خارجان عنها وان الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما **اقول** اختلفوا في الامر المطلق المجرد
عن القرينة فقيل يقتضي الفور والتعجيل واليه ذهب الشيخ الطوسي وهو الذي يتفرع عليه قوله فلو اخر المكلف
عصى وقيل باقتضائه التاخير والتراخي واليه ذهب الجماعة وبعض الاشاعرة وعليه يتفرع قولهم فلو
اتى به المكلف بالفعل على الفور لم يكن ممتثلا وقيل مشترك بينهما لفظا وهو مذهب الواقفية واليه يذهب المرتضى
رضي الله عنه فيتوقف في تعيين المراد منه على دلالة تدل على ذلك وقيل انه مطلق الفعل لا يفيد الفور والتراخي وا
يهما كان مجزيا لاستعماله فيهما اما في الاول ففي الواجب المضيق كالحج مثلا واما في التراخي فلقضاء رمضان و
الكفارات وح فهو اما حقيقة فيهما او في احدهما او في القدر المشترك وهو حقيقة الفعل وعلى الاول يلزم
الاشتراك وعلى الثاني المجاز وهما خلاف الاصل فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما وهذا هو المختار عند
المحقق والعلامة والاقوى عند المص قدس سره لنا انه ما تقدم في التكرار من ان مدلول الامر المجرد طلب حقيقة
الفعل والفور والتراخي امر خارج عنها ولقوله التقييد بكل منهما ايضا فيقال افعل الآن وافعل في وقت من غير تكرير
ولا نقض وكان المراد الحال المصدر في الوجود وهو شامل للقيد من غير الفور والتراخي كالحج فانه لا دخال لهما
في الوجود من غير دلالة على خصوصية شيء منهما وقد قال اهل اللغة لا فرق بين مفعل وافعل الا ان الاول اخبر
والثاني امر ولا يخفى ان هذا قليل في اللغة وايضا الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة
له عليهما **قوله** حجة القول بالفور انه ورد ستة الاول ان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي من
غير عذر عد عاصيا وذلك معلوم بالعرف ولولا افادته الفور لم يعد في العصاة واجيب عنه
بان ذلك انما يفهم بالقرينة لان العادة قاضية بان السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع
انما يكون في الصيغة مجردة الثاني انه تعالى ذم ابليس لعنه الله على ترك السجود لآدم عليه السلام بقوله
ما منعك الا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك لم تامرني
بالبادرة وسوف اسجد والجواب ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت معين ولم يات فيه والدليل على
التقييد قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين الثالث انه لو شرع التاخير لوجب
ان يكون الى وقت معين واللازم منتف اما الملازمة فلانه لولاه اي لو لم يجب ان يكون الى وقت معين لكان الى آخر ازمنة الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه غير معلوم للعقل
بدليل تكليف المحال اذ يجب على المكلف ح ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت
الذي كلف بالمنع عن التاخير عنه والحاصل ان الاقسام المتصورة في المقام اربعة لان التاخير اما الى غاية
او لا والاول اما معينة او لا والمعينة اما معلومة او لا وكان مراد المص من المعين المعلوم كما يظهر
من بيان انتفاء اللازم والمراد بقوله لولاه ما لم يكن معينا فيبقى احتمالان آخران احدهما ما يكون الوقت
معينا غير معلوم ويفهم من بيان الملازمة بطلانه حيث لم يلزم التكليف المحال لانه مكلف بجواز التاخير
عن وقت مع انه لا يعلم ذلك الوقت والثاني ان لا يكون الى غاية وهو ايضا ح لانه يستلزم كون الواجب غير
واجب لانه اذا جاز التاخير ابدا جاز الترك ابدا وهو منافي للوجوب والى الحج يعود قوله واما
انتفاء اللازم الخ ايضا لانه قد اخر الى وقت معين لا يعلم اصلا لامن الامر اذ لا اشعار له بذلك ولا بدليل
خارجي والمذكور في الكتب في بيان انتفاء اللازم ان ذلك الوقت المعين ليس الوقت الذي يغلب
على ظن المكلف انه لا يعيش بعده وانه لو لم يشتغل به لفاته ضرورة اذ لا يلزم ذلك الظن غالبا وليس الاكبر
السن ومرضا شديدا وهو مضطرب اذ كم من شاب يموت فجاءة وكم من شيخ يعيش مدة والجواب
عن هذا الدليل من وجهين الاول نقض اجمالي والثاني حل والمراد نقض دليل عدم استقامة التاخير
الى آخر ازمنة الامكان بانه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال وذلك لانه يجوز التصريح من الشارع
بجواز التاخير مطلقا لا بتعيين آخر مع جواز الدليل فيه بعينه او نقض عام الدليل بان في هذه الصورة يلزم
عدم جواز التاخير بالبيان الذي ذكره بعينه مع تصريحه بالتاخير هذا خلف وحله انه

ولا لو وجب الفور فلا يتحقق المسارعة ولا استباق لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق الا ترى انه لا يقال
قيل له قم غدا فصام انه سارع اليه واستبق والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت
الذي لا يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعة واستباقا فلا بد من حمل الامر في الآيتين على الندب **اقول** احتج القائلون
بالفور بوجوه ستة وها هو يذكرها على الترتيب الاول ان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر
العبد السقي من غير عذر عد عاصيا ولولا افادته الفور لم يعد في العصاة عرفا واجيب عن هذا بان الفورية
علم بالقرينة لان العادة قاضية بالحاجة الى طلب الماء عاجلا ومحل النزاع ما يكون الصيغة فيه مجردة عن
القرينة الثاني انه تعالى ذم ابليس على ترك السجود لآدم عليه السلام بقوله سبحانه ما منعك الا تسجد اذ امرتك و
لو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك لم تامرني بالبادرة وسوف اسجد والجواب
عن هذا ان الذم انما توجه باعتبار كون الامر مقيدا بوقت معين ولم يات به والدليل على
التقييد قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فانه سبحانه رتب السجود على هذه
الاوصاف بفاء التعقيب وهو يقتضي الفور من غير مهلة وايضا التوبيخ في هذه الآية بترك الفعل مطلقا
والقضاء في الآيتين بناء باعتبار التاخير لقوله تعالى فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر الثالث انه لو شرع التاخير
اي لكان التاخير مشروعا لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف اما الملازمة فلانه لولاه
اي لو لم يجب ان يكون الى وقت معين لكان الى آخر ازمنة الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه غير معلوم للعقل
بدليل تكليف المحال اذ يجب على المكلف ح ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت
الذي كلف بالمنع عن التاخير عنه والحاصل ان الاقسام المتصورة في المقام اربعة لان التاخير اما الى غاية
او لا والاول اما معينة او لا والمعينة اما معلومة او لا وكان مراد المص من المعين المعلوم كما يظهر
من بيان انتفاء اللازم والمراد بقوله لولاه ما لم يكن معينا فيبقى احتمالان آخران احدهما ما يكون الوقت
معينا غير معلوم ويفهم من بيان الملازمة بطلانه حيث لم يلزم التكليف المحال لانه مكلف بجواز التاخير
عن وقت مع انه لا يعلم ذلك الوقت والثاني ان لا يكون الى غاية وهو ايضا ح لانه يستلزم كون الواجب غير
واجب لانه اذا جاز التاخير ابدا جاز الترك ابدا وهو منافي للوجوب والى الحج يعود قوله واما
انتفاء اللازم الخ ايضا لانه قد اخر الى وقت معين لا يعلم اصلا لامن الامر اذ لا اشعار له بذلك ولا بدليل
خارجي والمذكور في الكتب في بيان انتفاء اللازم ان ذلك الوقت المعين ليس الوقت الذي يغلب
على ظن المكلف انه لا يعيش بعده وانه لو لم يشتغل به لفاته ضرورة اذ لا يلزم ذلك الظن غالبا وليس الاكبر
السن ومرضا شديدا وهو مضطرب اذ كم من شاب يموت فجاءة وكم من شيخ يعيش مدة والجواب
عن هذا الدليل من وجهين الاول نقض اجمالي والثاني حل والمراد نقض دليل عدم استقامة التاخير
الى آخر ازمنة الامكان بانه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال وذلك لانه يجوز التصريح من الشارع
بجواز التاخير مطلقا لا بتعيين آخر مع جواز الدليل فيه بعينه او نقض عام الدليل بان في هذه الصورة يلزم
عدم جواز التاخير بالبيان الذي ذكره بعينه مع تصريحه بالتاخير هذا خلف وحله انه

انما يلزم التكليف بالمحال لو كان التأخير متعينا اذ يجب تعريف الوقت الذي يؤخر اليه واما
اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمح والمحقق الجديد كلام على الوجه
الثاني من وجوه الجواب بانه وان لم يلزم التكليف بالمح الا انه التزام بوجوب الفور في العمل لتحصيل
براءة الذمة وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغة اذ جواز التأخير مشروط بمعرفة وحالا يمكن تلك
المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور فالصواب في الجواب ان يقال جواز التأخير الى آخر ازمنة
الامكان يظن المكلف وهو غير معلوم حتى يلزم التكليف بالمح فيستمر جواز التأخير باستمرار ظن المكلف
بقاء زمان امكانه ويتضيق عند ظنه بعدم امكانه بعد ذلك وليس الجواز شرطا لجواز ازمنة الامكان
في الواقع حتى لا يكون معلوما للمكلف انتهى وهو كما ترى وقد اشرنا آنفا وذكرنا سابقا ما يحسم هذه الشبهة
من اصلها وايضا فيشكل الامر فيما اذا لم يحصل للمكلف ظن الفوات وفات فجأة فيلزم انحصار الامتثال بالمبادرة
لان جواز التأخير يؤول الى سقوط الواجب بعد الفوت وهو ينافي حقيقة الوجوب الفوري كذا قيل
لكن يمكن دفع هذا بمنع قوله وهو ينافي حقيقة الوجوب لان الواجب ما يذم تاركه في
جميع وقته اختيارا وههنا لم يتركه في جميع وقته اختيارا بل تركه في بعضه باختياره وفي
بعض آخر بالموت الذي لم يكن باختياره وفيه نظر الرابع قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم
فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المأمور به اتفاقا فيجب المسارعة اليه وقوله تعالى فاستبقوا
الخيرات وفعل المأمور به من الخيرات فيجب الحمل عليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق بان يفعل المأمور
بالفور والجواب ان ذلك محمول على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور
فلم يكن مسارعا ولا مستبقا لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق والا لزم قبيل الضم غلا
فضام انه سارع اليه واستبق هذا وغير الشارح العلامة على هذا الدليل بما نقل عن تمامه
انما يدل على وجوب الفور في الاوامر الواردة في الشرع وهو اسباب المغفرة والخيرات لا على ان مطلق
الامر للفور كما هو المدعى واجيب عنه بانه اذا ثبت كونه للفور في الاوامر الواردة في الشرع ثبت
في غيرها ايضا لانه قائل بالفصل وفيه نظر والحاصل ان قول المص والا لوجب الفور بيان للقرينة
الصارفة عن الوجوب وذلك ان الاتيان بالمأمور به في الوقت الذي لا يكون تأخيره عنه الا بكونه
مسارعة واستباقا واعترض العلامة بان هذا الدليل انما يدل على وجوب الفور شرعا خصوصا
فيما هو من اسباب المغفرة والخيرات والكلام انما هو في دلالة الصيغة قوي واعترض المحقق الجديد بانه
قد يقال ان الظن من سبب المغفرة هو التوبة لا فعل المأمور به فانه سبب للتوبة لا للمغفرة اذ لا مغفرة
الا للتائب ولو سلم فليس في الآية ما يدل على عموم الاسباب حتى يفيد وجوب المسارعة في كل امر كما هو
المدعى ولو سلم دلالتها على عموم اسباب المغفرة يلزم منه ثبوت الكثير من المستحبات التي ذكرها فضلها

فيشمل جميع اسباب المغفرة وان شمول اسباب المغفرة الكثيرة من المستحبات لا يوجب حمل الامر بسارعوا على الوجوب
بل يوجب حمله على الوجوب والندب على طريق عموم المجاز اذ لا يعدل عن الحقيقة الا بقرينة صارفة
عنها والشمول المذكور لا يوجب العدول عنها بل يوجب الحمل على غيرها ايضا فهذه الآية دالة
بنوع عموم المجاز والتخصيص بغير المستحبات والواجبات الموسعة وبانهما على ثبت المدعى ثم المقصود
من هذه المسألة وهي ان الامر للفور لغة ان لا فعال المأمور بها في الشرع يجب ايقاعها فورا
وهذا هو المعنى كما ثبت في هذه المسألة كذلك يثبت اذا كان ثمة دليل قوله ولا كان مفاد
الصيغة فيهما منافيا لما يقتضيه المادة وذلك لبين بحاجة فانا نقول الخاص ان كل محمد كالقاء بل زيد قائم
وعمرو عالم وكل مشتق كالقاء بل هو طالق وانت حر انما يقتضي الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقا
لا غلب وجوابا اما اولا فبانه قياس في اللغة لانك قست الامر في افادته الفور على غيره من الجمل والانشاء
وبطلانه بخصوصه ظ واما ثانيا فبالفرق بينهما بان الامر لا يمكن توجهه الى الحال اذ الحاصل لا يطلب
بل الى الاستقبال ايضا مطلقا واما الاقرب الى الحال الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى
الحمل على الثاني الا بدليل السادس ان النهي يفيد الفور فيفيده الامر لانه طلب مثله وايضا الامر النهي منهي عن
اضداده وهي تقتضي الفور بنحو ما مر في التكرار مطلقا وجوابه يعلم من الجواب السابق فلا يحتاج الى تقريره
اقول كل واحد من لفظ سارعوا ولفظ فاستبقوا صيغة هي هيئة وصورة ومادة ايضا وهي الشرعية
والسبق وخصوصية مادة تهما تدل على ان تلك المادة لا تحتمل الا فورا بحيث يكون التعجيل
والعرف العام قاض بذلك كما ذكره المص وصورتهما وهي صورة صيغة الامر تدل على الفور ووجوب التعجيل
وعلى هذا فيلزم التأكيد في كل واحد من سارعوا واستبقوا بين مادة كل واحد منهما وصورته وذلك
لان مفاد الصيغة وهو الوجوب يقتضي عدم جواز تأخيره ومفاد الصيغة يقتضي جواز تأخيره لا مطلقا
بل بالنسبة الى الصيغة فبينهما منافاة وذلك غير جائز وهو دفع لما توهم انه لا منافاة بين مفاد الصيغة
ومقتضى المادة لان مفاد الصيغة وجوب الفور وعدم جواز التأخير باعتبار وضع هذه الصيغة ومفاد
المادة جواز التأخير مطلقا قطع النظر عن هذه الصيغة فلا يتنافيان وهما قرينا في عبارة المص الفاء فيه
هذا القبيل واما التأمل المذكور فقد ذكره المص بعد ذكر المص وجهه في الحاشية بان حمل سارعوا على الندب
مجاز ويمكن ان يكون ايضا بعض صادر وا ودليلا على الفورية مقارض المجاز ولعل الاولى الترجيح لاصالة
عدم الفور هذا والمحقق الجديد قد نظر في قول المص والا لكان مفاد الصيغة منافيا لما يقتضيه المادة
حيث قال فيه نظر اذ على تقدير كون الامر للوجوب الفوري كان مفاده حصول الفعل فورا ولم يلزم بالتأخير
حين لا عدم صحة الفعل في الزمان المتراخي كما عرفت عند تحرير محل النزاع ومقتضى المادة ليس الا الصحة في
الزمان المتراخي لا عدم الاثم فلا منافاة اذ يجوز الصحة مع الاثم على التأخير كالحج ويكون المخالفة ما يصح فعله
في الزمان المتراخي يجب فعله على الفور ولا قضية في هذا بل هذا عين فائدة وجوب الفور انتهى وانت
قد عرفت من تضاعيف الكلام السابق عند تحرير محل النزاع وجه اندفاع هذا النظر كيف وهو من مزلة العلماء

كانفكاكه عن العلاقة فتمسك الماتن ان كل مجرد القائل زيد قائم وعمرو عالم وكل منهما كالقائل هو طالق
وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر يعني عند الاطلاق والتجرد عن القرينة والا فلا نزاع في المضي ولا استقبال
مثل قام زيد وسيقوم وانت طالق غدا ومع فلا يرد عليه نحو هذه المذكورات فكذلك لان الحاقه بالاعم
الاغلب ولا يرد عليها اورده بعض الافاضل فان زيد قائم نحو الامر انشاء وبينهما تباين كلية فلا يصح
قياس احدهما على الآخر لان مدار صحة القياس على قياس الاشتراك في العلة والعلة هنا اعني كونه كلاما
مجردا عن القرائن مشتركة وقد مر مثله والجواب عن هذا الدليل اما اولا فبانه قياس في اللغة لكنك
قست الامر في افادته الفور على غيره من الخبر والانشاء وبطلانه بخصوصه ظاهر يعني اما وان سلمنا القياس في
الاحكام فلا نسلمه في اللغات فالقياس في اللغة بخصوصه باطل واورد عليه بان الحاق الفرد
بالاعم الاغلب ليس قياسا واجيب بان اثبات اللغة انما هو بالنقل والاستقراء والحاق الفرد به ليس دا
خلا فيهما واما ثانيا فالفرق بينهما بان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال وذلك كونوع الطلاق في انت طالق
فانه لا يتاخر عن التلفظ بهذه الصيغة اذ الحاصل لا يطلب كما اذا كان المخاطب متلبسا بالفعل لان الامر فيه
دلالة على الاستقبال قطعا فلا يمكن توجيهه الى الحال بل الى الاستقبال اتفاقا مطلقا يعني من غير اعتبار كونه
عقيب الحال وهو الفور ولا البعد وهو التراخي واما الاقرب اي الاستقبال الاقرب الى الحال الذي
هو الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل على الثاني الا بدليل وليس فليس قيل المراد بالزمان
الحاضر والدليل ليس على هو الآن الحاضر الذي لا ينقسم بل الجزء المتقارب من اجزاء الماضي والآن قبل
المستقبل والفور وهو اول المستقبل داخل فيه واجيب عنه بان الحال بهذا المعنى محدود
باول الكلام وآخره والواقع بهذا الطرف انما هو منحو الامر على الطلب دون المطلوب والامر يحتمل
الحاصل بل المطلوب خارج عنه متصل به بناء على الفور وهو استقبال قطعا ولم يقع في شيء من اجزاء
الزمان الحاضر ورجحان الحال بهذا المعنى ليس بمحدود باول الكلام وآخره حتى لا يشمل زمان فعل
المامور به بل هي متعينة باول المستقبل فيشمل زمان فعل المامور به في اول ازمنة الامكان كما
كرة المجيب واعترض بعض الافاضل على اصل الدليل بانا لا نريد بزمان الخبر والانشاء زمان الاخبار والطلب
فلا يرد القياس على تقدير تمامه ان يكون زمان الطلب في الامر حاضرا لا زمان متعلقه وهذا خلط بالفور
وان كان المراد زمان متعلقهما فهو ممنوع كيف والقائل زيد قائم لا يعقل فيه وقوع القيام في
الحال بل الحمل لا يفيد لا تدل على الزمان اصلا فلا يتم القياس اولا الحاق السادس من الامور التي يجمع
بها القائل الفور يعني ما مر في التكرار مطلقا والجواب عن هذا يعلم من الجواب السابق اما عن
الاول فبان ذلك قياس في اللغة وبالفرق المذكور ويمكن الفرق ايضا بوجه آخر وهو ان النهي للتكرار
كما سيجيء فيفيد الفور بخلاف الامر واما عن الثاني فبان يقال بعد تسليم ان النهي هنا تابع للامر فهو مبنية
موقوفة على مورثية الامر فاثبات مورثية الامر به دون هذا والتحقيق انه يجعل قوله وايضا
الامر بالنهي الخ دليلا آخر كما فعله العلامة في المنتهى لان مبناهما على امر واحد وهو ان النهي يقتضي الفور

قوله

قوله احتج السيد بان الامر قد يرد في القرآن واستعمال اهل اللغة ويراد به الفور وقد يرد ويراد به التراخي
اقول الاحتجاج السيد على ان الامر مشترك لفظا بين الفور والتراخي وجهان احدهما استعماله في كل منهما
وظاهر الاستعمال الحقيقة والثاني انه لا يحسن الاستفهام الا مع احتمال اللفظ اذ لو كان حقيقة بالاحد هما او العدد
المشترك لما ادرك ذلك الى الفهم فلم يحتج الى الاستفهام والجواب عن الاحتجاج اما على الوجه الاول فسيعلم فيما نذكره
ظاهر استعمال اللفظ في شيء انما يقتضي ان يكون حقيقة فيه اذا ثبت سبقه اليه اما مع التفاوت بالتبادر
وعدمه فلا وقد بينا ان المتبادر انما هو طلب الفعل ليس الا وحاصله منع كون الامر مجردا مستعملا في الفور والتراخي
حتى يقتضي كونه حقيقة فيهما اذ ثبت لو حصل بل مستعملا فيهما او اعم منهما والخصوصية مستفادة من شيء آخر مما ينضم
الى الصيغة وهذا لا يقتضي على الفور ويمكن اخراج جوابه عن هذا وانما عن الثاني منه فبانه يكفي في
حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الاعم اذ قد يستفهم عن افراد المتواطي ايضا وهو المشترك المعنوي كالانسان
كما يستفهم عن افراد المشترك اللفظي فانه قد يتجوز به عن احدها فيقصد بالاستفهام رفع احتمال ومقدمة
فيما نحن فيه ان يجاب بالتجوز من الفور والتراخي حيث يراد بالاطلاق المفهوم الكلي من حيث هو وقطع النظر
عن خصوصية افراده مردود ان يكون في ذلك التجوز خروج عن مدلوله لو كان موضوعا لكل واحد منهما
بخصوصه لكان في ارادة التجوز بينهما من خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب التجوز ومن المعلوم خلافه وهو اولى
شائع ذائع بينهم يصلح ان يكون حجة بخلاف غيره وهذا الجواب نقض تفصيلي لقوله ولا استفهام
لا يحسن الا مع احتمال اللفظ وهذا الجواب ايضا لا ياتي عند القائل بالفور ولكن يمكن استنباطه وحاصله
انه ان اراد باستعماله فيهما استعماله فيهما دون القرينة فهو ممنوع كيف وهو ينافي مذهب الاشتراك
اللفظي ايضا اذ المشترك اللفظي لا يستعمل في احد المعنيين بدون القرينة وان استعماله فيهما مع القرينة
فلا استعمال مع القرينة كما يكون مع الاشتراك اللفظي كذلك يكون مع الاشتراك المعنوي بان يكون
موضوعا للعدد المشترك والمستعمل في الفردين مع القرينة على طريق الحقيقة او المجاز كما هو المشهور فاللفظ
المستعمل في الشيئين مع القرينة نسبته الى الاشتراك اللفظي والمعنوي واحدة والترجيح معتبر بناء على
ان المتبادر من اطلاق الامر هو الطلب المطلق المشترك بين الفور والتراخي وانما ذكر المص التجوز بينهما عن
احدهما في السند ولم يكتف في السند بان الاستفهام لعله لتحقيق المجاز ارادة المتكلم اي فرد من الامر
لا مجاز لانه على هذا للمستدل ان يقول لا حاجة الى الاستفهام اذ ما علم المامور ان اللفظ موضوع
للماهية الشاملة للفردين يصح له الاتيان باي فرد كان وتبرء ذمته فلا يحتاج الى الاستفهام فذكر انه
لما تجوز التجوز عن احدهما بشيوع ذلك التجوز يحتمل عدم براءة ذمته لو فعل الآخر فحسن الاستفهام لرفع احتمال
والحسن الجواب بالتجوز كما ذكر كذا قال المحشي الجديد وهو كلام سديد قال الاستاذ لكن نفي في كلام المص
شيء وهو ان شيوع التجوز في الافراد وشيوع الاستعمال فيهما مسلم واما ان استعمال الشائع في الافراد
المجاز فيكون متعينا والظاهر انه لا يحتاج في الجواب الى دعوى الحقيقة اذ مجرد شيوع الاستعمال يكفي فيه وان
لم يكن المجاز بعيدا ويمكن ان يكون مراده بالتجوز معناه اللغوي اي المجاوزة عن استعماله في العدد المشترك الى

في الانفراد وان استعماله فيهما اليه بطريق الحقيقة هذا جواب القائلين بالاشتراك المعنوي على احتجاج السيد
واما جواب القائلين بالفور عنه فيمكن ان يقال ان الاستعمال في الشيئين لا يدل على كونه حقيقة فيهما لجواز ان
يكون حقيقة في الفور مجازا في التراخي وحسن استعماله لم يكن ان يكون لشيوع استعماله في التراخي مجازا وعلى
ما اخترناه من وجوب فعل المامور به فورا بالدليل الشرعي هذا وكتابه فيه في مردون ان يكون فيه
خروج التخيير **قوله** فاسده اذا قلنا بان الامر للفور **اقول** اذا قلنا بان الامر يجوز فيه التراخي فلا نزاع
فيه بانه اذا فات في اول اوقات الامكان وهو الثاني من اوقات الامر وجب الاتيان به في غيره
وهو الثاني من وقت الفعل الثاني من الامر وهو الثالث من الامر بمقتضى ذلك الامر واما اذا قلنا
بانه للفور فاما ان يكون هناك دليل على الثاني الا ان ذلك الامر خارج عن محل النزاع واما ان
لا يكون هناك دليل اصلا على هذا ولا على ذاك وهذا هو محل النزاع فمنهم من قال
بوجوب الاتيان به بمجرد ذلك الامر ومنهم من قال بعدم وجوبه وثمرة الخلاف ان الامر اذا صدر
من الشارع ثم فات المامور به فالاصل فيه القضاء على الاول حتى يصدر منه ما يدل على عدمه
والاصل فيه عدم القضاء على الثاني حتى يصدر منه ما يدل على وجوبه **قوله** احتج الاول بان الامر
يقتضي كون المامور به فاعلا على الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر **اقول** احتج القائل بوجوب
الفعل في الوقت الثاني اذا فات الوقت الاول بان الامر يقتضي كون المامور به فاعلا على الاطلاق وذ
لك يوجب استمرار الامر وحاصل الاستدلال ان الامر اذا اقتضى الفور يقتضي كون المامور فاعلا
في وقت معين وهو اول اوقات الامكان اي امكان ايقاع الفعل الثاني من الامر فاقتضى كون المامور
فاعلا على الاطلاق وان ما يقتضي المقيد يقتضي المطلق فاذا فات الاول يبقى الثاني مستمرا فيجب
ايقاعه في الزمان الثاني من ازمنة الامكان وهكذا والجواب ان تعلق الامر بذلك المقيد
يجوز ان يكون باعتبار خصوصية المصلحة الناشئة من العبادة وهي المرجحة للامر فاذا فات الفعل فات
خصوصية المصلحة المرجحة للامر فانتفى الامر وهذا مثل قول الطبيب اجتمع غدا وقول المنجم سافر
في يوم كذا وهذا على قاعدة التحسين والتقبيح عقلا وشرعا ظاهر لجواز ان يكون طلب الشارع لخصوص
الفرد فاذا فات فات **قوله** والثاني بان قوله افعل يجري مجرى قوله افعل في الآن الثاني من الامر
ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد هكذا ونقل المحقق والعلامة الاحتجاج وكذا ترجيحا
وبنى العلامة الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الوقت الثاني فان عصيت
في الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمن الثاني من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده
فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضه فالمسألة لغوية
وقد سبقه الى مثل هذا الكلام بعض العامة وهو وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى اذ لا
كلام انما هو في الوجهين الذين بنى عليهما الحكم لا فيهما وكان الواجب ان يبحث عنه والتحقيق في
ذلك ان الادلة التي استدل بها على ان الامر للفور يمكن معادها على تقدير تسليمها متخلص

بل منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك وانما
يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الاوامر وهو لا يثبت المامور فيها بالمسارعة والاستباق
فمن اعتقد في استدلاله على الاولى ليس له عن القول بسقوط الوجوب بمضي اول اوقات
الامكان مفتش لان ارادة الصور الاول على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة
ان يقول اوجب عليك الامر الفلاني في اول اوقات الامكان ويصير من قبيل الموقت لا ريب
في فوائته بفوات وقته ومن اعتمد على الاخيرة فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثالث
الامر اقتضى باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت كان والمبادرة والاستباق لم يصيرا
موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة بالمامور به في اي وقت كان وايجاب المسارعة في يعني المكلف
بمخالفته يبقى مفاد الامر الاول بحاله هذا والذي يظهر من مساق كلامهم ارادة المعنى الاول
فينبغي القول بسقوط الوجوب **اقول** احتج القائل بعدم وجوب الفعل في الوقت الثاني اذا فات الوقت
الاول ايضا بان قوله افعل يجري مجرى قوله افعل في الآن الثاني من الامر ولو صرح بذلك لما وجب
الاتيان به فيما بعد وذلك لان الفور اتيان الفعل في اول ازمنة الامكان بعد الامر وهو زمان ثان بالنسبة
الى زمان الامر والمطلوب امر بسيط وانما التركيب في المعتبر به فيفوت بفوات متعلقه وهو الآن الثاني من
الامر وكان منشأ الخلاف ان الطلب في المقيد هل هو طلب واحد او متعدد بالحقيقة والظاهر هو الاول
فالمسألة لغوية لان مبناها على ان افعل هل معناه في اللغة هذا او ذاك عقلية فيرجع الترجيح
جميع الى حد طرفيها الى اللغة ولا يستقل به العقل وانما يثبت بتتبع اللغة وبالنقل عنهم وان
كان مبنى الخلاف بوجه معنى صحيح الكلام الا انه قليل الجدوى والنفع فكان المهم البحث
عن مدرك الوجهين وبيان دليليهما اي في دليل ان قول القائل افعل معناه كذا او كذا لا في
الوجهين انفسهما فكان الواجب ان يبحث عن مدرك الوجهين لان كل ذي مذهب بنى مذهبه على امر غير
ضروري وجب عليه بيانه ليثبت مذهبه والفريقان لم يتعرضوا لبيانه نفيا واثباتا فلهذا
تعرض له في الجملة المص واليه الاشارة بقوله والتحقيق في ذلك الخ اي في ان المكلف اذا امر
بالمامور به في اول اوقات الامكان هل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا فان قيل بالثاني وهو
الذي دلت عليه اكثر الادلة المذكورة كما اشار اليه المص بقوله بعد يسير من قبل الموقت فلا ريب في
فوائه بفوات وقته لان الوجوب اذا كان في وقت محدود يفوت بفوات الوقت وان قيل بالاول وهو الذي دل عليه
الفاضل من تلك الادلة كما اشار اليه المص بقوله وهو لا يثبت المامور فيها بالمسارعة والاستباق فله ان يقول
بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني لان الامر اقتضى الطلاق وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت كان وايجاب المسارعة
والاستباق لم يصيرا موقتا بطرد ذلك وجوب الحج فانه مدلول الآية مطلقا والصحيح خصصته بالفور واذا
عصى المكلف بتركها اولا وجب الاتيان فيه ثانيا كما هو مقتضى الآية لكن الذي ظهر عند المص قدس سره في سابق كلامه

ارادة المعنى الفوري الذي تقتضيه الصيغة بنفسها وح ينبغي القول بسقوط الوجوب بحيث يمضي اول وقت الامكان
سكان وفيه نظر لان الكل مرتقاب بالكلام قال المعترض وعلى هذا لا يستقيم القول بسقوط الوجوب عند كل
من قال بالفور اللهم الا ان يقال الفور عندهم مستفاد من خارج لا من مجرد الصيغة اذا تقرر ذلك هذا فاعلم
ان المحشي الجديد اعترض على المص في قوله ويصير من قبيل الموقت الخ بما سيظهر ورده كالموقت محل تامل اذ يمكن ان يقال انه
على تقدير دلالة الصيغة على الفور ليس نصا على حضور تمام الزمان الاول بل ربما كان المص يقبل حصول المامور
فاذا فات في الزمان الاول حكم بالتعجيل في الزمان الثاني وهكذا بخلاف الموقت بالوقت المعين فانه نص
في كون الزمان المعين معلوما فيفوت فان وعلى تقدير التسليم يمكن منع المقدمة الثانية وهي قوله ولا ريب في فواته
بفوات وقته كيف وهو معركة للآراء وقال جم غفير بكون القضاء بالامر الاول بناء على ان الامر بالشيء في الوقت
المعين يحلل الطلب شيئين الماهية المطلقة وتحصيلها في ذلك الزمان فاذا فات الثاني بقي المطلوب
الاول يجب على المامور بتحصيل الماهية المطلقة نعم من قال ان القضاء بالامر الجديد قال بفواته بفوات الوقت
فلا بد لتحقيق المقام من تحقيق هذين القولين وترجيح مبنى احدهما وقد فصلناه في حواشي المختصر وقوينا كون القضاء
بامر جديد فظهر مما ذكرنا ان مجرد كون الفور مدلول الصيغة لا يكفي في تحقيق المقام انتهى والجواب عن هذا
ممكن بان يكون مراد المص بقوله ويصير من قبيل الموقت ان الفور على تقدير كونه المفهوم في حكم الامر الموقت في
انه يجوز ان يكون لخصوصية الوقت مدخل في المصلحة المقتضية للامر فاذا فات ذلك الامر لم يكن اتيانه دليلا
لاثبات الوجوب فيما بعد كما ترى ذلك في العرف وح يتفوت الامر بفوات وقته ولا يضر في ذلك كون الموقت
نصا في ارادة الزمان دون الامر الذي الفور مدلول كون ذلك معركة للآراء وقول جماعة بان الامر بالشيء في الوقت
المعين يحلل الطلب شيئين لا ينافي كون خلافه ظاهرا عند المص وغيره بحيث يكون فوات الامر بفوات وقته من الحق
الذي لا ريب فيه وانه المستفاد من قوله وايجاب المسارعة والاستباق لا يضره موقتا وانما اقتضى وجوب
المبادرة الخ انه حيث قال فيه تامل اذ طلب الفورية والسرعة ان لم يقتض خصوصية الزمان المعين كما قال هنا
فسوى كان الدال عليها نفس الصيغة او دليل خارج لا يتفاوت ذلك وان اقتضى تخصيص المامور بخصوص الزمان
الاول فلا يمنع كون الدال عليه دليلا خارجا عن نفس الصيغة كما اذا دل دليل خارج على كونه واجبا موقتا بوقت
معين فان الواجب يفوت بفواته ايضا عند من قال بفوات الواجب الموقت بفوات وقته من غير فرق بين كون الدال
الدال على الموقت خارجا او لا فظهر ان المهم تحقيق مقتضى طلب الفورية وان الموقت هل يفوت بفوات الوقت ام
لا وانما ان الدال عليه نفس الصيغة او دليل خارج فلا ينفع في مرمى نذر انتهى وجوابه بما سبق انفا ومن فروع المسئلة
ما لو قال الشخص مع عدم السلعة فتبضها الشخص واخرجها مع القدرة عليه فتلفت فعلى المشهور لا ضمان
عليه وعلى الفور يضمن لتقصيره وخرج عن ذلك او امر كونه وجب على الفور بدليل خارج منها رد السلم ومنها
دفع الزكوة والخمس ومنها تعريف اللقطة حولا ومنها الحج لدلالة كثير من الاخبار على الفور الى غير ذلك قوله
اصل لا كثرون على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه

مقدورا

مقدورا وفصل بعضهم فوافق في السبب وخالف في غيره فقال بعدم وجوبه واشتهر حكاية
هذا القول عن المرتضى رضي الله عنه وكلامه في الذريعة والشافي غير مطابق للحكاية ولكنه يوهم
ذلك في نادي الرأي حيث حكى فيهما عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا
به وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان
يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرطه لم يجب ان يعقل مجرد الامر انه امر به
اقول لا نزاع على ان الوجوب اذا كان مقيدا بمقدمة لم تكن تلك المقدمة واجبة كان يقول ان ملكت
النصاب فزك فهذا لا يكون ايجابا لتحصيل النصاب انما الكلام في الواجب المطلق كالصلوة بالنسبة الى
الطهارة هل يكون ما لا يتم ذلك الواجب الا به واجبا امرا فقيل يجب بنفس ايجاب ذلك الواجب مطلقا و
قيل ان كان سببا وجب والا فلا وقيل ان كان شرطا شرعيا وقيل لا يجب مطلقا واعلم ان
الاطلاق والتقييد من الامور الاضافية فقد يكون الشيء الواحد مطلقا ومقيدا باعتبارين وذلك
كايجاب الصلوة مثلا فانه بالقياس الى البلوغ والعقل مقيد وبالقياس الى الطهارة مطلق فانه ما
لم يحصل العقل لم يحصل وجوبها ويجب عند قيام وقتها وان لم تكن الطهارة موجودة فالمقدمة في
الاول شرط الوجوب وفي الثاني شرط الوجود الوجوب والاصح من الاقوال عند المص عدم الوجوب في
غير السبب والوجوب فيه واليه الاشارة بقوله ولا قرب عندي فيه قول المفصل لنا انه
ليس لصيغة الفعل دلالة على ايجابه بواحدة من الثلث وهو ظ ولا يمتنع عند العقل تصريح الامر بانه غير واجب
كان يقول اوجبت عليك الحج فان تركت استوجبت العقاب عليه لا على قطع المسافة والنظر الصحيح
بذلك شاهد ولو كان الامر مقتضيا لوجوبه ايضا بنفس ايجاب ذلك الشيء لامتنع التصريح بنفيه للزوم
التدافع في كلام الحكيم ولما كان المهم بعد ما ذكرنا من لا يهم بيان معاني مفاتيح الالفاظ مع احتمالها
فلنرجع اليها فقوله مطلقا احتراز عن المقيد فان الامر بالزكوة والحج والصلوة مثلا لا يقتضي ايجاب مقدماته
التي لها مدخل في تعلق الامر بها كالنصاب والاستطاعة والوقت اتفاقا وقوله يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به
اي يجب تحصيله ويذم على تركه وانما لم يقل الامر بما لا يتم الا به لئلا يتوهم ان الامر بالشيء نفس الامر بمقدماته
في الحقيقة دونه لانه لو سلم ذلك فانما يتم في السبب لا مطلقا وقوله شرطا كان او سببا او غيرهما
المراد بالشرط هو الشرط الشرعي وهو ما يتاتى الفعل بدونه عقلا وعادة كالوضوء للصلوة والمراد بما
يلزم من وجوده وجوده ومن عدمه عدمه وهو المعبر عنه بالعلة التامة كالصعود للكون على
السطح والرقبة فانه سبب لزوال الحيوة وكالصورة النوعية للماء فانها سبب تام للبرودة والمراد بغيرهما
المقدمات العقلية والعادية التي لا يتاتى الفعل بدونها عقلا ايضا فالاولى كنصب السلم للصعود
وكترك جميع الاضداد في الواجب وفعل ضد واحد في الحرام والثانية ما لا يتاتى الفعل بدونه عادة
ويسمى شرطا عاديا ايضا كغسل جزء من الراس لغسل الوجه وانما قال او غيرهما مع ان ذلك الغير شرط
كما عرفت اذ لم يرد بقوله شرطا مفهومه لانه شامل للثلاثة احترازا عن ايهام تخصيص الشرط بما

هم

فيه

اقول

لب

السطح

الشرعي

فيها

ولاخراج غيره وتقرير الادخال ذلك الغير وقوله مع كونه مقدورا لاخراج غير المقدور وكاليد للكتابة
والقدم للمشي فان الامر لا يقتضي ايجابه لان التكليف بما لا يطاق ح وكالصلوة ايضا فان الامر بها
لا يقتضي ايجاب الوضوء اذا لم يكن مقدورا لعدم الماء ولعدم القدرة على استعماله بل يقتضي ايجاب
بدله وهو التيمم فان لم يكن مقدورا لم يقتض شيئا منهما وفي هذا نظر لان ايجاب الصلوة
اما ان يكون باقيا مع عدم القدرة على الطهارة ايضا او يكون زائلا على الاول يلزم التكليف بالا يطاق
لان وجود ذي المقدمة على تقدير امتناعها ح وعلى الثاني يلزم ان لا يكون ما كان واجبا مطلقا واجبا
مطلقا بل مقيدا وهو ايضا باطل قيل وهذا مستدرك ايضا لان الكلام في مقدمات الواجب المطلق
والواجب المطلق بالنسبة الى غير المقدور مقيد لا مطلق فليس المطلق فرجع هو مطلق مقدمة غير مقدورة
حتى يحتاج في اخراجها الى هذا القيد واجيب عنه بانه ذكر المطلق ليظهر خروج نحو الامر بالكتابة بالنسبة
الى تحصيل اليد ويحتمل ان يكون قيد القول يقتضي مقدمة عليه فيكون للتعميم في افراد ما لا يتم الواجب الا به
فقوله شرطا كان او سببا او غيرهما تفصيل له وح يحتاج الى قوله مقدورا وقوله وفصل بعضهم فوافق
في السبب وخالف في غيره فقال بعدم وجوبه اي مطلقا سواء كان ذلك الغير شرطا شرعيا او عقليا او عاديا
وهنا مذهبان آخران لم يذكرهما المص احدهما انه لا شيء منهما واجب سببا كان او غيره وثانيهما انه يجب
الشرط الشرعي دون غيره واشار الى ذلك عند تفصيل المذاهب هذا وقد ذكر البهائي في حاشيته
على زبدة الاصولية ان عدم ذكر المطلق اولى لان الواجب لا يطلق على ما سبق وجوبه لا مجازا كما هو شان
اطلاق المشترك على ما سيتصف بعده لا اشتراك في المستقبل والواجب المشروط قبل حصول شرطه
لا يوصف بوجوب لا مجازا واللفظ ينصرف عند الاطلاق الى الحقيقة فلو قيل ما لا يتم الواجب الا به انصرف
الى المطلق دون المشروط اذ لا يقال له واجب قبل حصول الشرط ليصير واجبا مطلقا اذا عرفت هذا
فاعلم ان محصل الكلام في المقام المفرق بين المطلق والمقيد ان مقدمة وجوب شيء وما يتوقف عليه وجوبه
ليس بواجب وهذا هو المقيد الذي لم يجب مقدمته كالزكوة بالنسبة الى تحصيل النصاب ومقدمة وجود
الواجب بعد حصول مقدمات الوجوب هو محل الخلاف وهذا هو المسمى بالواجب المطلق كالصلوة بالنسبة
الى الطهارة فان وجودها شرعا يتوقف على الطهارة لا وجوبها فانه موقوف على مقدمة اخرى كالبلوغ
والعقل فهي مطلقة مقيدة باعتبارين فتامل وقد نقل عن بعضهم تعريف الواجب المطلق بانه ما يجب في كل وقت و
على كل حال فعلى هذا فريضة الصلوة فريضة في كل وقت فترك الشارع فتوفيض بصلاة الحائض فريضة لا مانع وقوله
واشهر حكاية هذا القول عن المرتضى رحمه الله يعني الفرق بين الشرط والسبب والعلامة من اهل تلك
الحكاية قوله وكلامه في الذريعة والثاني في غير مطابق للحكاية قال الاستاذ كلام السيد في الكتابين مطابق
للحكاية ومنطبق عليها وغاية الانطباق وهو وهم قوله ولكنه يوهم ذلك في بادي الرأي من بدا له
اذا ظهر يعني ان هذا الوهم في اول حدوثه شيء لسخلصه بملاحظة كلامه في الكتابين من غير روية وتامل
ليعرف انه يقول بوجوب جميع مقدمات المطلق سببا كان او غيره قوله وان كان غير سبب وانما

للفعل وشرطه له يجب ان يعقل من مجرد الامر الخ معناه ان الشارع اذا قال مثلا صل فلا دلالة
لهذا الامر على وجوب الصلوة واما ما يتوقف عليه الصلوة واما ما يتوقف عليه الصلوة فلا دلالة للفظ صل على شيء من الدلالات
الثلث على الوضوء ايضا وح فلا وجه لان يقال ان الامر بالصلوة امر بمقدماتها وان توقفت عليها عقلا
وكذا الكلام في غير الصلوة الا بدليل غير الفهم اي الا بدليل غير فهم الامر الدال على وجوب الصلوة واما
وجوب المقدمات فبدليل آخر شرعي ومعنى بدليل غير الفهم ان وجوب الوضوء لا يفهم من مجرد لفظ صل الا
باستعانة قرينة تدل عليه والكلام انما هو في الاوامر المجردة وحاصله ان غرض السيد ان
غير السبب لا يجب لانه يحتمل ان يكون من مقدمات الواجب المقيد كالحج والزكوة لا انه على تقدير كونه من
مقدمات الواجب المطلق ايضا فيتفق هو اي كلام السيد انه حكم بعدم وجوب غير السبب مع كونه من
مقدمات الواجب المطلق ايضا وليس كذلك قوله ثم اخذ في الاحتجاج لما صار اليه وقال في
جملته ان الامر بالشرعية ورد على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة والحج
فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب ونتمكن من الزاد والراحلة والضرب الآخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في
نفسه وهو الصلوة وما جرى مجراها قوله يعني ان السيد ره ذكر في جملة احتجاجه ان الواجب على قسمين مقيد ومطلق وان ما يتوقف عليه
الاول اعني مقدمات الوجوب غير واجب وذلك كالزكوة والحج فانه يجب على المكلف اكتساب بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر في
المال وتحصيل النصاب او التمكن من الزاد والراحلة بخلاف ما يتوقف عليه الثاني اعني مقدمات الفعل الشرعي الى القسمين فكيف يجعلهما قسما
والوجود فانه واجب مطلقا سببا كان او غيره حيث حكم في الضرب الثاني بوجوب مقدمات واحدا من
الفعل على سبيل العموم كما يجب هو في نفسه وهذا صريح في خلاف ما نسب اليه واما ذكر الصلوة
والوضوء الواقع في كلامه في قوله وهو الصلوة وما جرى مجراها بالنسبة الى الوضوء فعلى سبيل
التمثيل ولانه لم ينقل احد بوجوب عدم انفكاك غير السبب ومن هنا ظهر ان كلامه في الكتابين
غير مطابق للحكاية في نقل ليس مقصد السيد من التفصيل ان السبب واجب دون غيره لينافض
اول كلامه آخره بل المقصد منه ان الامر المتعلق بالمسبب ظاهر متعلق بالسبب في الحقيقة بخلاف الامر
المتعلق بذي الشرط فانه متعلق به وبالشرط جميعا كما صرح به المص في قوله وفرق في ذلك بين
السبب وغيره والغرض منه دفع ما يتوهم من اطلاق العامة من ان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به و
على هذا فلا نقض وتفصيل الكلام في هذا المقام مشتمل على مقدمات ينبغي التنبيه لها
حتى يظهر مراد السيد قدس سره فان كلامه لا يخ عن تعقيد المقدمة الاولى ان الامر بذي المقدمة
عند القائلين بوجوب المقدمة هل هو عين الامر او مقتضي له او مستلزم له بعض عباراتهم على
الاول وبعضها على الثاني الثانية ان المقدمة هل هي واجبة مطلقا او انما تجب اذا كانت
مقدمة الواجب المطلق الاكثر على الثاني وبعض عبارات المخالفين على الاول على ما نقله المص
الثالثة انك قد عرفت ان للواجب معنيين احدهما الواجب بالفعل وهو ما حل زمان
وجوبه والثاني ما تعلق به الوجوب سواء حل زمان وجوبه ووجب بالفعل ام لا اذا عرفت هذا

فنقول هل وجوب الواجب المطلق عند اتفاق وجود المقدمات ام الوجوب معلق وان لم يتفق وجود
المقدمات ليس في الكتب المشهورة تصريح بل بديهيا لكن يمكن ان يدق ان ما لم يكن سببا يجوز ان يكون من قبيل
لا زم بناء على ان يكون وجوده بالقسم الاول وهو الوجوب بالفعل بخلاف ما هو سبب فان وجوبه انما
يكون اذا لم يتفق وجود سببه وسيجيء في كلام السيد انما مهد هذا فنقول كلام السيد قدس سره المنقول
هنا عن بعض العامة حيث قال ان الصحيح في ذلك التفصيل ناظر الى المقام الاول من المقدمات الثلث من
ان المقدمة اذا كانت سببا فالامر بالسبب عين الامر بها وان لم تكن سببا بل شرطا فيه فليس الامر به عين
الامر بمقدمته مع جواز ان يكون الامر به مقتضيا للامر بها كما سيجيء في المقام الثاني من المقدمات ان شاء الله في
كلامه اعلى الله مقامه واما ان الامر بالسبب عين الامر بها فلما يفهم من استعماله لانه يفهم منه ان الامر بالشيء لا
يقتضي ايجاب جميع مقدماته ولا يستلزمه فكيف يكون عين الامر بمقدماته كما سبق ناظر الى المقام الثاني من المقدمات
بان المقدمة ان كانت مقدمة للواجب المقيد فالامر بذي المقدمة لا يقتضي وجوبها وان كانت من مقدمات
الواجب المطلق فهو يقتضيه وقد ذكر السيد قدس سره انه لا يجب غير السبب لانه يحتمل ان يكون من مقدمات الواجب المقيد
لا انه لو كان من مقدمات الواجب المطلق ايضا لا يجب وهذا المعنى انما يفهم من كلامه بعد امعان النظر فيه
وملاحظة النظر قوله في الضرب الاول الحد بها يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته ملاحظة رعاية
المقابلة بينه وبين الضرب الثاني ومع ملاحظة قوله في الضرب الثاني تجب فيه مقدمات الفعل كما يجب
هو في تقييد الدلالة على وجوبها بمجرد الامر وانما ذكر السيد قدس سره الصلوة والوضوء على جهة التمثيل كما
مر اليه الاشارة لعين الحكم بعدم وجوب السبب مع كونه من مقدمات الواجب المطلق ايضا فعلى هذا لا ينبغي ان يحمل كلامه
على انه قد نفى الوجوب في غير السبب مطلقا على ما توهمه الحاكي ولو سلمنا عن ذلك كله فيكون كلامه قدس سره مجملا يحتمل
وجوب غير السبب وعدم وجوبه فكيف يصح الحكم بانه قد حكم بنفي وجوب غير السبب مطلقا في ما ذكره في الفرق بين
السبب وغيره من ان ايجاب المسبب لا يجوز ان يكون بشرط اتفاق وجود السبب بخلاف المقدمات التي هي غير السبب
فانه يجوز ان يكون التكليف بها بعد اتفاق وجود تلك المقدمات مع دلالته على ان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب
كما سيجيء بيانه هو ناظر الى المقام الثالث منها وسيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى اقول وفرق في ذلك بين
السبب وغيره بانه يجب ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب اذ مع وجود السبب لا بد
من وجود المسبب الا ان يمنع مانع ويجب ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال
فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان يكون قد كلفنا الطهارة كما في الزكوة والحج الظاهر ان الاشارة الى
كلامه في الذريعة والشافي على ما ذكره بن المطهر اي فرق السيد قدس سره فيما ذكره من كون الامر عين بين السبب
وغيره بحكم في السبب انه من الضرب الثاني فيحكم بوجوبه قطعا بخلاف غير السبب فانه يحتمل ان يكون من الضرب الاول من
مقدمات الواجب فلا يحكم بوجوبه ما لم يعلم بدليل من خارج ان الواجب بالنسبة اليه واجب مطلق وقيل فيما ذكر
سابقا من ان التكليف بالسبب عين التكليف بالسبب ولا قول اظهر وحاصل الفرق على ما سيجيء في كلام المص ان وجود
المسبب عند وجود سببه اتفاقا واجب وبدونه ممتنع فالتكليف بالمسبب في الحقيقة تكليف بسببه كالقتل

بسببه فيجيء في كلام عند الفرق بين السبب وغيره ان شاء الله تعالى واما انه لو لم يكن سببا لم يكن الامر به عين الامر بالسبب

مع الاشارة

اي فلكه

المقيد

بالسنة

بالسنة الى جزء الرقبة فظهر ان الامر بالمسبب غير الامر بالسبب وان وجوب المسبب بالفعل لا يكون الا عند
عدم وجود سببه كما هو المطلوب في المقام الثالث وحاصل كلام السيد قدس سره في الفرق انه المجاز وقوع
المشروط عند وقوع الشرط وجاز عدم وقوعه عنده جاز التكليف به عند اتفاق وقوعه كالزكوة والحج عند
اتفاق وجود النصاب والاستطاعة بخلاف المسبب فانه لا يمكن عدم وقوعه عند عدم وقوع السبب فهو
واجب الوقوع ح فلا يكون مقدورا فلا يصح التكليف به وكانه اراد بالسبب العلة التامة لا المقتضي في
الجملة فقوله ح ايوجب علينا الخ اشارة الى ذلك وحاصله انه ح ان يوجب الشارع علينا المسبب بشرط وجود
السبب بل ايجاب المسبب هو ايجاب السبب في الحقيقة بخلاف المشروط وح فلا يجوز ان يكلفنا بالمسبب بشرط
ان يكون قد كلفنا بالسبب اذ مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع قيل الظاهر ان مراده
بالسبب ما هو العلة التامة على ما سبق وح فعدم المانع معتبر فيه فاحتماله مع وجود السبب كما يقتضيه الاستثناء
غير جيد انتهى وفيه نظر هذا وقال استادنا قدس سره في وجه الفرق ان مقصود السيد على ما فهمه المص بيان
ان مقدمة المقيد لا يجوز ان يكون من قبيل الاسباب لان الامر بها انما يكون بعد تحققها وهي ان كانت سببا
يستلزم وجوده فالامر به ح امر بالموجود وانه ممتنع واما مقدمة المطلق فانها اعم من ان يكون سببا او غيره
لان الامر به يصح مع وجودها وعدمها فيصح ان تكون مقدمته من قبيل الاسباب وعلى ما فهمه الحلي بيان الفرق
في مقدمة الضرب الثاني الذي هو في محل النزاع بين السبب وغيره فاوجب الاول لان الامر بالمسبب انما هو في
حال عدم السبب لامتناع طلب الحاصل والمسبب حال عدم سببه ممتنع فالامر به يتعلق بالسبب حقيقة لانه
المقدور الثاني واليه الاشارة بقوله لانه ح ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل مريدا ان الامر بالمسبب
مع ملاحظة السبب كالتكليف بالفعل مع وجوده لانه تكليف بتحصيل الحاصل وهو ح وذلك بخلاف
مقدمات الافعال فانه يجوز ان يكلفنا بالصلوة بشرط ان يكون قد كلفنا بالطهارة وتقرير هذا
الكلام على راي المص حيث جعل الشرط شرطا في التكليف ان تعليق التكليف بالسبب ح كما من بخلاف
تعليقه بالشرط فانه يجوز ان يكلفنا بالصلوة باتفاق وجود الطهارة الذي كلفنا به بدليل خارج ومقتضاه
ان التكليف ح مشروط بالطهارة فبدونها لا يجب شيء منها ومعها يجب الصلوة دون الطهارة فوجوب
الصلوة مقيد بالنسبة الى الطهارة كوجوب الطهارة والزكوة والحج فانه مقيد بالنسبة الى النصاب والاستطاعة
قيل وفي هذا نظر لان هذا منافي لما في الضرب الثاني من ان الطهارة شرط لوجوب الصلوة
لا لوجوبها والفرق بين الضربين من ان وجوب الزكوة والحج مقيد ووجوب الصلوة مطلق واجاب عنه بانه
مما سبق بان كلام السيد قدس سره بعد ما بينا سابقا ان الطهارة شرط الوجود دون الوجوب لا يقتضي كون
وجوب الصلوة مشروطا بالصلوة بالطهارة وان غرضه هنا ان التكليف بالشرط والمشروط ليس على حد
التكليف بالسبب والمسبب لامتناع انفكاك احدهما عن الاخر بخلاف الشرط والمشروط وقد ظهر ذلك
مسوغا لجواز تعليق وجوب الفعل على الشرط دون المسبب غاية ما في الباب انه جعل الصلوة بالنسبة الى الطهارة
من امثلة المقيد فرضا وتقديرا ولا يخفى من امثلة الواجب المطلق الذي هو محل الخلاف بخلاف الواجب المقيد

الذي لا خلاف في عدم وجوب مقدمته مع في وجوب الصلوة وجوب مطلق بالنسبة الى الوضوء لان
الصلوة واجبة على المسلم والكافر متطهرا او محدثا ووجوب الوضوء معلوم من دليل آخر غير دليل وجوب
الصلوة على ما صرح به السيد في الذريعة وتقريره على راي الحاكي ان ايجاب المسبب يقتضي ايجاب السبب
لا من خلاف ايجاب المشروط كالصلوة فانه لا يقتضي ايجاب شرطه كالطهارة لان المشروط في حال
وجود شرطه مقدور لنا لجواز وجوده عدمه فالامر يتعلق به لا بشرطه قال ولذا المص وعلى هذا
فذكر الصلوة ليس لبيان الواقع بل لبيان الفرق لجواز الانفكاك في الشرط لا في السبب فذكر الصلوة وان
كان يوهم عدم صدق الواجب المطلق عليها من ظاهر كلام السيد حيث قال بشرط ان يكون قد
يكلفنا بالطهارة الا ان مراده ما ذكرناه وقوله بشرط ان يكون قد يكلفنا بالطهارة معناه
ان الاتيان بالصلوة عند اتفاق وجود الطهارة كالزكوة عند اتفاق وجود النصاب وقوله كما في
الزكوة والحج يعني كما ان التكليف بهما بعد حصول مقدمتهما من النصاب والاستطاعة يجوز ان يكون التكليف
بالصلوة بعد حصول الطهارة من المكلف وهذا التشبيه تشبيه للانفكاك فكلام السيد وان كان
مجملا على ما حكاه المص الا انه يمكن رده الى المشهور بين العلماء وقد تقدم الحكاية هذا ويكلفنا
الصلوة بصيغة المضارع من التكليف ويكلفنا بالطهارة بصيغة المتكلم مع الغير من ماضي التفعيل اي فعلنا
الطهارة وارتكبنا الكلفة في فعلها فقوله وبنى على هذا اشارة الى ما تقدم ذكره من الفرق اي بنى
السيد على الفرق المذكور بين الواجب المشروط المقيد والواجب المطلق بان مقدمة الاول لا تكون واجبة
اتفاقا بخلاف الثاني فانه محل الخلاف وقيل بنى على ان ما يتوقف عليه المقيد لا يكون واجبا وهما احتمالان
نقض استدلال المعتزلة على وجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا به وتقرير
النقض بالاسلم ان وجوب اقامة الحدود عليهم بالنسبة الى نصب الامام مطلق لجواز ان يكون مقيدا او مقدمة
المطلق مطلقا او المقيد ليست بواجبة وحاصل النقض انه يجوز ان يكون اقامة الحدود من قبيل الواجب المقيد
فلا يجب عليهم تحصيل مقدمته فان وجد الامام وجبت اقامة الحدود والا فلا وعلى تقدير الحاكي سلمنا لكن لا
نسلم ان نصب الامام ليست لجواز ان يكون شرطا ومقدمة المطلق لا كانت شرطا لليست بواجبة قوله وهذا
كما تراه يناديا بالمغايرة للمعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا الاصل وما اختاره السيد فيه
محل تامل وليس المعترض بتحقيق حاله ههنا مهم قال الاستاد وجوب مقدمة الواجب المطلق مطلقا
يناديا بالمغايرة لما هو المشهور في كتب الاصول من الحكاية عنه وقيل جعل الصلوة ونحوها مما هو واجب
مطلق بالنسبة الى مقدماته واجبا مشروطا يناديا بالمغايرة لما هو المعروف في الكتب من انها واجب مطلق
وقيل هو ان مقدمة الواجب المطلق هل هي واجبة مطلقا او مطلقا فيه تفصيل وقيل المعنى المعروف وان
كان الواجب المطلق لا بد واجب بالامر بالايتم الواجب المطلق المقيد لا بد وضمير فيه في قوله
وما اختاره السيد فيه راجع الى الاصل اي ما اختاره السيد في هذا الاصل من ان الامر بالمسبب
يعني الامر بالسبب محل تامل وارجاع ضمير فيه الى الموصول بابا لفظ المحل وقيل الى الثاني

اي ما اختاره

اي ما اختاره السيد في الثاني وبنى عليه نقض استدلال المعتزلة وهو ان غير السبب من المقدمة غير واجب
وكان وجه التامل ما سيشير اليه عن قريب ولا اولى ان نقول ما اختاره السيد في نقض استدلال المعتزلة
محل تامل وكان وجه التامل ان اللازم من هذا النقض ان اقامة الحدود لا تجب الا بعد نصب الامام
وليس كذلك لانها واجبة قبل ولا غاية ما في الباب انها لا تقع الا عند نصب الامام فالتامل على التوجيه
لا غير انما يحتاج اليه اذا جعل النقض مبنيا على ما فهمه المص من مذهبه واما اذا جعل مبنيا على التفصيل الذي
فهمه الحاكي فلا والكناية في حاله لنقض استدلالهم ولا اشارة في بيان الجعل وجوب ما لا يتم الواجب الا به
والجعل كالسبب
يحتمل الامرين ولما كان المقام قابلا لبسط الكلام فلنذكر ما ذكره بعض الافاضل في تحقيق
عبارة المص القابلة وهذا كما تراه يناديا بالمغايرة للمعنى المعروف حيث قال يحتمل ان يكون مراد المص ان ما
ذكرناه من عبارة السيد يدل على ان مذهبه غير المعنى الذي نسب اليه في المشهور وهو عدم وجوب غير السبب
عنده حيث ظهر من تقرير كلامه ان النزاع ذاته لا امر بالشيء يدل هو غير الامر بمقدمته مقدما لا وان مقدمة الواجب سواء
كان واجبا مطلقا او مقيدا هل هو واجب ام لا وان ايجاب الواجب هل هو عند اتفاق وجود مقدماته ام لا
وتقرير من هذا ما نقل عن المص ههنا ان وجه المغايرة كون كلام الاصوليين يقتضي الحكم بالوجوب المطلق
وانما اختلفوا في وجوب المتوقف عليه وكلام السيد يقتضي عدم الحكم بوجوبه الا عند اتفاق وجود مقدمته
فيه وبينا لا يكون واجبا ولا يجب واجبة وهذا كلامه مخالف للمشهور في محل النزاع وكذا ما اختاره
السيد في الثاني وبنى عليه نقض استدلال المعتزلة وهو ان غير السبب من المقدمة غير واجب بناء على
جواز كونه من مقدمات الواجب المقيد فيجوز ان يكون اقامة الحدود واجبا مقيدا فلا يجب مقدمته وهي
نصب الامام محل تامل ثم نقل هذا الفاضل وجه التامل عن بعض مشايخه ان الظاهر من الاصوليين كونه
مطلقا بالمطلقا ما لم يعلم اشتراط الوجوب بقيد فالظاهر من المقدمات كونها من الضرب الثاني المذكور في
كلامه ما لم يعلم خلاف ذلك ثم قال ويمكن ان يقال ان وجه التامل على ما نقل عن المص في وجه المغايرة
ان القول بعدم وجوب الواجب الا عند اتفاق مقدمته لا يكاد يصح وجعل هذا محل النزاع هنا غير مستقيم
ويؤيد هذا الوجه ما يجيء في كلام المص من قوله وليس المعترض بتحقيق حاله هنا مهم فلنعد الى البحث في
المعنى المعروف حيث يعلم من تامله في جعل ذلك المعنى الغير المعروف محل النزاع انتهى فعلى هذا يعود ضمير حاله في قوله
وليس المعترض بتحقيق حاله عائدا الى القول بعدم وجوب الواجب الا عند اتفاق وجود مقدمته ولا استاد ناقشنا
كلام يشتمل على المعركة الواقعة بين السيد وكثير من مشايخ المعتزلة لانا نذكره حيث مناسبة المقام
قال الاستاد استدل مشايخ المعتزلة ومنهم القاضي عبد الجبار في كتابه المعروف بالمجاج على وجوب
نصب الامام على الرعية حيث قال قد اعتمد شيخنا في ذلك على ما ورد به الكتاب من اقامة الحدود كقولهم
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وكقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وقد ثبت ان ذلك من
واجبات الامام دون سائر الناس فلا بد من امام يقوم به فاذا امكن كون الامام الا باقامة الله تعالى

وبرسوله او باقامتنا بعد معرفة الصفة فلا بد من امتناع يتوهم به حصوله ببعض هذه الوجوه فاذا فقد النقض
فليس الا وجوب اقامتنا قال السيد قدس سره فيقال له اما قطع السراق وجلد الزناة فهما من فروض الكفاية
على الايمة والابدان يكونا مشروطين بحصول الامام وكما ان الزكوة تجب على مالك النصاب والحج على واجد
الزاد والراحلة مع التكليف فيهما مشروط بحصول النصاب ووجود الزاد والراحلة ولا يجب تحصيل ذلك
الشرط الملزم الزكوة والحج فكذلك لا يجب التوصل الى اقامة الامام لوجب عليه اقامة الحدود وحاصل جواب
السيد هو الفرق بين الواجب المطلق والواجب المشروط فان مقدمة الواجب المشروط لا تكون واجبة اتفاقا
واقامة الحدود من هذا القبيل واذا كانت اقامة الحدود من قبيل الواجب المشروط فلا يكون مقدمتها
وهو نصب الامام واجبة شرعا فلم يلزم وجوب نصب الامام بالدليل السمعي الذي ذكره المستدل وايضا
السيد مانع فيكفيه كون اقامة الحدود من قبيل الواجب المشروط فلا يتوجه عليه ان دليل المستدل اعم
من ذلك ومن تامل كلام السيد في الشافي والذريعة لم يجد فيه ما ينادي بالمغايرة للمعنى المعروف في
كتب الاصول المشهورة لان المعنى المعروف للوجوب الشرعي هو ما يكون تاركه مستحقا للعقاب وهو
ينقسم الى قسمين احدهما واجب مشروط ومقدمته لا تكون واجبة بالدليل على حدة وثانيهما
واجب مطلق ووجوب مقدمته محل الخلاف بين الاصوليين ومذهب السيد التفصيل وهو ان مقدمة
الواجب ان كانت سببا تكون واجبة فليس في كلام السيد ما يشعر بالمغايرة فضلا عما ينادي بها
لمغايرة كما ادعاه المص انتهى كلامه قدس سره قوله فلنعد الى البحث في المعنى المعروف والحجة لحكم السبب
فيه انه ليس محل خلاف يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع اقول يحتمل ان يريد بالمعنى المعروف هو ما يتم
الواجب المطلق لاجله وحكم السبب فيه هو ان الامر بالمسبب امر به لحكم الاجماع المدعى وانما وصف الخلاف في
قوله انه ليس محل خلاف يعرف بذلك لان اصل الخلاف موجود كما ستعرفه وقد عرفوا السبب بانه ما
يستلزم وجوده وجود المسبب لذاته فيفيد التلازم بين حال الشرط وفعلي هذا ينبغي ان يكون محل الخلاف
ما عدا السبب والعلة التامة كالشرائط الشرعية والعقلية مما يتوقف عليه وجود الواجب وح فحاصل
الخلاف ان ما جعله الشارع شرطا ولم يامر به هل يدل عليه جعله شرطا على الوجوب بسببه وجوب المشروط
ام لا ولا يخفى ان جعله شرطا مما يدل على الوجوب لا من حيث المقدمة فيخرج في الجملة عن محل النزاع الا ان يقال
انه يتناول لما جعله الشارع شرطا وسببا ومانعا ليتناول الوضوء على تقدير عدم الامر به والدلوك وازالة
النجاسة وفيه بحث لان دلالة التام في هذا المانع وجه ما بعض الافاضل وظاهر الكلام في
السبب يقتضي الشمول للاسباب الشرعية ومنها مقدور كجزء الرقبة وغير مقدور كالدلوك والظاهر
ان المراد ما لا يتعقل السبب بدونه كجزء الرقبة في العتق هذا والكناية في قوله لحكم السبب فيه يعود
الى المعنى المعروف والمراد بالبعض في قوله بل ادعى بعضهم فيه الاجماع السيد المرتضى وقطب المحققين في
شرحه على مختصر الحاجبي والمحقق النقاز اوغانهم فانهم ادعوا الاجماع في وجوب السبب قوله وان العلة

غير حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها اقول هذه عطف على قوله انه ليس محل خلاف يعرف اي ان القدرة
غير المسببات وحدها بل هي حاصلة معها بتوسط الاسباب فيصح الحكم بالبعد المذكور ويصح الضرب بها ايضا قيل
عليه ان اراد ان القدرة غير حاصلة مع المسبب ولو بتوسط فهو ممنوع وان اراد انها غير حاصلة مع عدم السبب وشرط
عدم السبب والمشروط ايضا الفرق كذلك اذ لم يجز مقدورا مثلا مع عدم المشي وشرط عدمه والحاصل انه لا فرق بين المسبب
والمشروط في جانب العدم وانما الفرق بينهما في جانب الوجود فالاظهر ان يقال ان القدرة لا تاثير لها في المسبب الا من جهة تاثيرها
في السبب فاذا اثرت في السبب فهو تاثير لها في المسبب بخلاف غير المسبب من المشروط فان للقدرة تاثيرا فيه سوى
تاثيرها في شرطه فتعلقه بالمسبب وحده مرد دون تعلقه بالسبب بعيد في نظر العقل بخلاف تعلقه بالمشروط ويمكن
حمل كلام المص على هذا بان يراد ان القدرة غير حاصلة مع المسبب بعد تاثيرها في السبب بل اذا اثرت القدرة في السبب
فهو تاثير لها في المسبب ايضا بدون الاسباب فلا تاثير لها بعنوان المقدور الا بعد ان يكون كل واحد من فعله وتركه ممكنا وا
لمسببات لا تاثير لها في امكانه بالذات وهو المعتبر لتعلق القدرة والنظر الذي ذكره المص قدس سره يؤيد الاحتمال الاول وايضا
ايضا ان اراد به ان عدم الاسباب فانما هو ممنوع وان اراد شرط عدم الاسباب فالحصر فيهما ممنوع لجواز ان يكون
التكليف بها في زمان عدم الاسباب فانما هو ممنوع وان اراد بشرط عدم الاسباب فالحصر فيهما ممنوع لجواز ان
يكون التكليف بها في زمان عدم السبب لا بشرط وجودها وعدمها ولا يمكن تركها مع الاسباب فلكونها لازمة لا يمكن
تركها لقائل ان يقول هذا وجه جاري في الشروط ايضا واعلم ان القدرة قد تكون ناقصة وقد تكون تامة وهي متقدمة على وجود
الفعل المقدور وقد يكون تامة وهي القدرة المستجمعة لجميع شروط المقدور وهذه القدرة تكون مع وجود الفعل
المقدور دائما فالقدرة الناقصة هي القدرة بشرط لا ويتعين معها عدم المقدور ومعها لا يصح وجود المقدور والقدرة
التامة هي القدرة بشرط شيء ويتعين معها وجود الفعل المقدور ولا يصح معها عدم المقدور فلا يصدق على شيء
منهما انه يصح معه الفعل والترك بل القدرة التي يصح معها الفعل والترك انما هي القدرة لا بشرط شيء وهي اعم منهما اذ
لا تاتي عن الفعل والاعن الترك وكذا الارادة تنقسم الى تامة وناقصة والاولى يتعين معها وجود الفعل والثانية
يتعين معها عدم الفعل والى لا ارادة لا بشرط شيء وهي اعم منهما ولا يابى وجود الفعل وتركه اذا تمهد هذا فلقائل
ان يقول عدم امكان الترك لا ينافي المقدورية لان الفعل المقدور يكون وجوده مع وجود القدرة
التامة بحيث لا يمكن انفكاكه عنها ومع ذلك يكون وجوده مستندا الى القدرة التامة فظهر ان عدم امكان
الترك لا ينافي المقدورية وكذا الكلام في الارادة التامة لان الفعل الارادي لا يمكن انفكاكه عن الارادة التامة
المستجمعة لجميع شرائطه ووجود الفعل الارادي ووجوده مستند الى الارادة التامة فكيف يتصور ان يكون عدم
انفكاكه عنها منافيا لكونه واقعا بالارادة بل النظر الصحيح يشهد بان عدم انفكاك الفعل الارادي عن الارادة
التامة من قيد مؤكد لكون الفعل الارادي واقعا بالارادة التامة وهذا هو المشهور بين الحكماء والمتكلمين
من ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل هو مؤيد ومؤكد له فلكن هذا التحقيق حاضرا في ذهنك فانك
تحتاج اليه في كثير من المواضع كذا ذكر شيخنا قدس سره قوله فحيثما يراد امر متعلق ظاهرا بالسبب فهو بحسب الحقيقة
متعلق بالسبب فالواجب حقيقة هو وان كان في الظاهر وسيلة له اقول اذا قال الشارع اقتل زيدا مثلا

فهذا امر متعلق بحسب الظاهر بمسبب هو القتل لكنه في الحقيقة متعلق بالسبب وهو حز الرقبة فالواجب حقيقة
هو وان كان في الظاهر وسيلة له لا يقال ان الشارع اذا قال اقتل فلانا مثلا فلا دلالة لصيغة اقتل على
ضرب الرقبة بشيء من الثلث وكذا اذا قال اضرب رقبة فلان فلا دلالة لصيغة اضرب على
القتل بشيء من الثلث فكيف يجوز ان يتعلق الامر بالمسبب امر بسببه حقيقة وايضا لو كان كذلك لزم العقاب
على ترك واجبين والتزام العقابين المذكورين بلا دليل يدل عليه خروج عن جادة الصواب والحق
ان الامر بالمسبب لكن بواسطة الاسباب وغيره هو يعود الى المسبب اي فالواجب حقيقة هو السبب وحده
دون المسبب قوله وهذا الكلام منظور فيه اقول هذا اعتراض على ما قد قيل من ان الوجوب في
الحقيقة لا يتعلق بالمسببات لا على الحجتين اللتين ذكرهما لاثبات وجوب السبب فانهما ناشئان عند المص
تمسكه كما يظهر من كلامه بعد التامل ولما كان حاصل كلام صاحب القيل ان الوجوب لا يتعلق بالمسببات
لعدم تعلق القدرة بها مطلقا على ما هو المص فلا يتعلق الامر بها فلا يقع التكليف بها لان ذلك فرع
القدرة وليس فليس كان نظر المص بمنزلة المنع لهذه الدعوى وسند المنع ان المسببات وان كانت
القدرة لا يتعلق بها ابتداء لكنها تتعلق بها بتوسط الاسباب وفيه نظر لانه على تقدير تسليمه
هو خروج عن محل النزاع لان مرادهم ان الوجوب لا يتعلق بالمسببات على تقدير وجود اسباب الاسباب
يجب وجود المسببات على تقدير عدمه يمتنع وجودها وان كانت المسببات مقدورة باعتبار امكان
ذاتها او باعتبار تعلق القدرة بها بتوسط الاسباب وايضا انضمام الاسباب الهائلة في التكليف وان رفع
الاستبعاد لكن اعتبار التكليف بوجوبها بنفسها لا يرفع الاستبعاد فيعود الكلام ولما كان مدعى المستدل
ان الواجب هو الاسباب وحدها كان قول المص وهذه القدرة كافية في جواز التكليف بها
اي تعلق القدرة بالمسببات بتوسط الاسباب كافية في جواز التكليف بها وحدها وان كان مستبعدا
وقوله ثم ان انضمام الاسباب اليها في التكليف والحكم بوجوب كل واحد منهما يدفع هذا
الاستبعاد المدعى في قول البعض حال الانفراد عن الاسباب وعلى هذا التقدير في بيان
ادعاء المستدل يكون [illegible] او منعا مسندا فلم يثبت ان الواجب هو الاسباب وحدها
كما هو مدعى المستدل وقد عرفت انه يمكن دفعه بان المستبعد انما هو تعلق التكليف بالمسبب وحده
واما اذا تعلق بالمسبب والسبب معا فلا استبعاد فيه وبناء على هذا يكون كل واحد من
المسبب والسبب متعلقا به لا السبب فقط كما وقع في قول القيل وقد اشرنا الى الجواب عن هذا
سابقا قوله ومن ثم حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه ايضا ولكنه غير معروف
اقول اي ومن اجل ان القدرة متعلقة بالمسببات بتوسط الاسباب وهذه القدرة كافية في
جواز التكليف بها حكى صاحب المناهج عن بعضهم القول بعدم وجوب السبب ايضا كالشرط
وغيره كلامه [illegible] القول [illegible] وقال في تقرير هذه العبارة اي عدم وجوب
المسبب في حال الانفراد ايضا كما كان حال الاجتماع مع السبب لم يكن المسبب والجاعل الواجب هو

السبب

السبب فقط فذلك لان تعلق الامر بالمسبب نادر وانما كان تعلق الامر بالمسبب قليلا لان الغالب تعلق الامر بالاسباب
وذلك كامر الشارع بالوضوء والغسل مثلا لان الحاصل منهما في الاستاد لا يتوقف على سبب بل كل ما هو سبب
لا محالة لكنه ممكنا محتاجا الى السبب فيلزم تقدير تعلق الامر بشيء مطلقا لانا نقول لعل مراده بالسبب ما له واسطة
معتد به غير المكلف وبنية ظاهر الامر الا ما له علة ولا شك ان كل ما هو سبب وكل سبب ليس له واسطة كذلك وان كان له
علة غير معتد به يكون [illegible] وغيره [illegible] التكليف به وكون ما هو امر الا نقول سبق على سلسلة عليه كل فعل [illegible]
لا محالة الى امر غير معتد به [illegible] معا لك واقتضاء [illegible] ان الشيء ما لم يجب لم يوجد وهذا الذي [illegible] التكليف وعلى
قلة النفع في البحث عن بعض [illegible] ان الامر بالمسبب نادر والبحث عن سببه ليس له نفع كثير لقلة موارده وثانيهما
ان الشك في وجوب المسبب هيئة لم يعرف فراد القول بعدم وجوبه غير معروف بل كاد ان
يكون اجماعا فلا وجه لجعله مناطا للبحث ولا نفع في ذكره اخذه محلا للنزاع قيل فيه تامل لان الامر
بالمسبب وقع كثيرا مثل الامر بالقتل والكتابة والخياطة والحياكة وغيرها من الافعال المستندة الى الاسباب
وايضا كل فعل اختياري له سبب تام وهو ارادة التامة المستجمعة لجميع شرائط التاثير والاثر
لا الامر الشرعية بل جميعها الا النادر متعلقة بالافعال المسببة الناشئة عن تلك الارادة التامة التي هي اسباب
لتلك الافعال الاختيارية فالقول بان تعلق الامر بالمسبب نادر لا يكون موافقا للواقع وايضا لو كان الامر
المتعلق بالمسبب متعلقا بسببه ايضا يلزم كلا العقابين المذكورين فيلزم ان يكون الامر بالصلوة امرا بسببها
وهو الارادة المستجمعة لجميع شرائط وجود فعل الصلوة اذا عصى المكلف وترك المكلف لاجلها تارك الصلوة
وثانيهما ترك سببها وكذا الكلام في غيرها من الواجبات بلا دليل يعول عليه وممكن الاستدلال
على بطلان القول بالتزام العقابين بقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين
فانه يدل على ان العقاب بسبب ترك الصلوة الواجبة والزكوة الواجبة لا بسبب ترك الارادة التامة للصلوة
والزكوة الواجبتين وقال الاستاد في تقرير قوله واثر الشك فيه هيئة الخ اي اثر الشك في وجوب المسبب
سهل والمراد من الشك هو المذكور في قوله وقيل ان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات ودفع ذلك الشك
هو ما ذكره المص [illegible] ان القائل بعدم وجوبه غير معروف واما لان تعلق الامر بالمسبب نادر فيكون وجوبه
مشكوكا فيه غير مضر قوله واما عن السبب فالاقرب عندي فيه قول المفصل اقول هذا متعلق باول الكلام
قسيم لقوله والحجة لحكم السبب فيه اي في المعنى المعروف اعني الايجاب الواجب المطلق الابدي وهو ان وجوب ايجاب
المشروط فيه غير مستلزم مستلزم لايجاب شرطه والحاصل ان الظاهر من هذا الكلام عند المص هو التفصيل في مقدمة
الواجب المطلق وهو الفرق بين السبب والشرط فيكون قائلا بوجوب السبب دون الشرط وقد ذكر ايضا حجتين
لاثبات وجوب السبب ولم يتعرض لدفع شيء منهما فيلزم بحسب الظاهر ان يكون ناشئتين عنده استدل الثاني لوجوب
غير السبب ومنع المقدمة [illegible] موجود لا نسلم انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحدة من الدلالات الثلاث اما
المطابقة والتضمن فظاهر لان المقدمة ليست من الواجب ولا جزء له بل هي خارجة من حيث ان المدلول طلب الفعل
والمقدمة ليست منه واما الالتزام فلانتفاء اللازم الذهني ضرورة انا نعلم ايجاب المشروط مع الذهول

عن ايجاب شرطه قيل فيه نظر لان هذا انما يدل على انه ليس بين الايجابين لزوم بين لا على ان ليس بينهما
لزوم اصلا لجواز ان يستنبط من ايجاب المشروط ايجاب الشرط ويحقق الذهول لا يناقضه اذ اللزوم عند الاصوليين اعم من البين وغيره الا ترى انهم حققوا دلالة الاشارة فاقسام الالتزام مع انهم خصوها بما لا قصد ولا شعور فيها
على ان عدم تحقق اللزوم البين في الشرط الشرعي ممنوع لان الشارع اذا جعل الشيء شرطا للفعل ثم امر بذلك الفعل فقد
امر به وجعله مشروطا بذلك الشيء فيفهم عند طلب ذلك الفعل طلب ذلك الشرط واعترض على اصل الدليل بانه
لقائل ان يقول لو تم هذا الدليل لدل على عدم ايجاب السبب ايضا لان الامر بالفعل الدال على ضرب الرقبة
بنفي الدلالات الثلث فلا يصح ح ان يقال ان الامر بالمسبب امر بسببه وان ايجاب المسبب ايجاب لسببه ايضا
لان لقائل ان يقول بعد امره بالفعل وعلم اوجبت عليك الحج فان تركته استحقيت العقاب على تركه لا على قطع المسافة
وكذا على الشرط فان خالفت عوقبت على ترك الكون لا على عدم نصب السلم كذا ذكره المص في الحاشية قال
المحشي الجديد وفيه نظر اذ صحة التصريح بعدم وجوب المقدمة لا ينافي ظهور وجوبها عند عدم التصريح اذ يجوز
التصريح بخلاف ما هو الظاهر كما في القرائن الصارفة في المجازات عن المعاني الحقيقية والخطاب الذي ظاهره وجوب
المقدمة عند ايجاب ذي المقدمة مع عدم دليل وقرينة الا ان يدعى عدم الفرق بين التصريح وعدمه وهو في
مرتبة المدعى انتهى واجيب بانه لو كان مراد القائلين بوجوب المقدمة ان الامر ظاهر في وجوبها لغة فالحق ان
جواز التصريح بعدم الوجوب لا ينافي ظهور وجوبها كما ان العام ظ لغة في شمول جميع الافراد وتخصيصه
بالاستثناء ونحوه لا ينافي ظهوره في الجميع لو لم يكن تخصيص لكن الظ ان مراد هم ان وجوب ذي المقدمة
يستلزم وجوب مقدمته استلزاما عقليا من باب دلالة الاشارة كما سبق ويشهد بذلك استدلالاتهم
مثل قولهم ولا لزم التكليف بالحج مع خروج الواجب عن كونه واجبا وغير ذلك فعلى هذا صحة التصريح بنفي
الاستلزام العقلي ضرورة ان لا استلزام فينتفي المقدمة وعقلا على تقدير وجوب ذي المقدمة والتصريح بنفي
الوجوب يقتضي نفيه على ذلك التقدير بعينه فلو صح التصريح لزم التناقض وهو وجوب المقدمة اللازم من
وجوب ذي المقدمة وعدم وجوبها اللازم من التصريح وان شئت التوضيح فانظر في قوله عليه السلام دعي الصلاة
ايام اقرائك الدال على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما هل يجوز صالحا لان يترتب عليه
كون اكثر الحيض خمسة عشر يوما على تقدير صحة قوله عليه السلام دعي الصلاة ايام اقرائك وظ انه لا يصلح للتصريح
به وما ذاك الا لاستلزام الكلام لذلك عقلا فكذا فيما نحن فيه بلا فرق بل الجواب عنه ان مريد نفي
الاستلزام المذكور كيف يسلم صحة القول المذكور اذ لا يمكن الحج بدون قطع المسافة ولا يمكن الصعود
الا بنصب السلم اذ هو في الحقيقة قول القائل ان اريد ان تحج ولا اريد ان تحج واريد ان تصعد السطح ولا اريد
ان تصعد فان انتفاء اللازم العقلي في قوة انتفاء ملزومه قوله اجيب اي اجيب القائل بانه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب
ايضا للزم اما تكليف بما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا قوله اجيب القائل موجوب ما يتوقف عليه الواجب
المطلق سببا كان او شرطا وسواء كان كل من الشرط والسبب شرعيا كالصيغة في العتق والوضوء في
الصلوة او عقليا كالنظر المحصل للعلوم الواجبة وترك الاضداد في الواجبات فعل ضد في الحرام او عاديا

ولم اوجب عليك ضرب الرقبة ونحو ذلك من الانشاء والثاني ان لا يمتنع عند العقل التصريح بخلاف ما هو الظ كما في القرائن الصارفة في المجازات عن المعاني الحقيقية والخطاب الذي ظاهره وجوب المقدمة عند ايجاب ذي المقدمة مع عدم دليل وقرينة الا ان يدعى عدم الفرق بين التصريح وعدمه وهو في مرتبة المدعى انتهى واجيب بانه لو كان مراد القائلين بوجوب المقدمة ان الامر ظاهر في وجوبها لغة فالحق ان جواز التصريح بعدم الوجوب لا ينافي ظهور وجوبها كما ان العام ظ لغة في شمول جميع الافراد وتخصيصه بالاستثناء ونحوه لا ينافي ظهوره في الجميع لو لم يكن تخصيص لكن الظ ان مراد هم ان وجوب ذي المقدمة يستلزم وجوب مقدمته استلزاما عقليا من باب دلالة الاشارة كما سبق ويشهد بذلك استدلالاتهم مثل قولهم ولا لزم التكليف بالحج مع خروج الواجب عن كونه واجبا وغير ذلك فعلى هذا صحة التصريح بنفي الاستلزام العقلي ضرورة ان لا استلزام فينتفي المقدمة وعقلا على تقدير وجوب ذي المقدمة والتصريح بنفي الوجوب يقتضي نفيه على ذلك التقدير بعينه فلو صح التصريح لزم التناقض وهو وجوب المقدمة اللازم من وجوب ذي المقدمة وعدم وجوبها اللازم من التصريح وان شئت التوضيح فانظر في قوله عليه السلام دعي الصلاة ايام اقرائك الدال على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما هل يجوز صالحا لان يترتب عليه كون اكثر الحيض خمسة عشر يوما على تقدير صحة قوله عليه السلام دعي الصلاة ايام اقرائك وظ انه لا يصلح للتصريح به وما ذاك الا لاستلزام الكلام لذلك عقلا فكذا فيما نحن فيه بلا فرق بل الجواب عنه ان مريد نفي الاستلزام المذكور كيف يسلم صحة القول المذكور اذ لا يمكن الحج بدون قطع المسافة ولا يمكن الصعود الا بنصب السلم اذ هو في الحقيقة قول القائل ان اريد ان تحج ولا اريد ان تحج واريد ان تصعد السطح ولا اريد ان تصعد فان انتفاء اللازم العقلي في قوة انتفاء ملزومه قوله اجيب اي اجيب القائل بانه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب ايضا للزم اما تكليف بما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا قوله اجيب القائل موجوب ما يتوقف عليه الواجب المطلق سببا كان او شرطا وسواء كان كل من الشرط والسبب شرعيا كالصيغة في العتق والوضوء في الصلوة او عقليا كالنظر المحصل للعلوم الواجبة وترك الاضداد في الواجبات فعل ضد في الحرام او عاديا

كالرقبة

كالرقبة في القتل اذا كان واجبا وغسل جزء من الرأس في غسل الوجه كلي في الوضوء فانهم قالوا الامر بالواجب المطلق
امر بما يتوقف عليه ذلك الواجب بمعنى ان ما يتوقف عليه الواجب نفس ايجاب ذلك الواجب مطلقا في جميع المقدمات
المذكورة اذا كان مقدورا تحصيله المكلف كتحصيل الطهارة للصلوة بخلاف القدم للقيام بتجويز الاول انه لو
تعلق الوجوب في غير السبب ايضا للزم اما تكليف بما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا مطلقا والثاني باطل
بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض في محل بقاء انتفاء وجوب ما لا يتم الواجب المطلق به وهو
الشرط مثلا وذلك كالصلوة بالنسبة الى الطهارة يجوز تركه وح ان بقي ذلك الواجب واجبا لزم تكليف ما لا
يطاق لانه ح يلزم التكليف بايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وهو تكليف بالمحال اذ حصوله حال عدم ما
يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبطلان كل من شقي اللازم ظ
وهذا الاحتجاج لو تم لدل على ايجاب مقدمة الواجب المطلق سواء كانت سببا او شرطا شرعيا او غيره و
الاشارة بقوله ايضا وهذا الاحتجاج تمسك به العلامة في التهذيب وتوضيح الاستدلال في ضمن المثال ان
يقال اذا قال السيد لعبده اسقني الماء وكان بين الماء والعبد مسافة فلا يخ من ان يكون ايجاب السقي ايجابا
لقطع المسافة ايضا اولا فعلى الاول يلزم المط وعلى الثاني لا يكون قطع المسافة واجبا على العبد فيجوز تركها
ففي زمان تركها ان كان ايجاب السقي باقيا بحاله ويكون السقي واجبا عليه في زمان ترك قطعها لزم تكليف ما
لا يطاق وهو قبيح عقلا فيكون باطلا وان لم يكن باقيا يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا والمفروض ان الامر للايجاب فالمأمور به يكون واجبا وكذا الكلام في الصلوة فيما اذا عصى المكلف وترك الوضوء بل وفي جميع الواجبات
التي لها مقدمات يتوقف عليها والجواب عن الاول انا نختار الشق الاول قوله من التردد وهو ان الواجب يبقى
واجبا عند ترك مقدمته كما كان قبل الترك ومنع ما ذكر لاثبات استلزام التكليف بما لا يطاق من ان حصوله
حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع فنقول ان حصوله الذي كان متوقفا على مقدمة مقدورة وكان مقدورا تركه
يصير ممتنعا عند تركها الذي باختيارنا وقدرتنا حتى يلزم من التكليف به التكليف بما لا يطاق وانما الح هو التكليف با
لموقوف بشرط عدم الموقوف عليه اي التكليف بالاتيان بالموقوف يجب في زمان عدم الموقوف عليه وبالجملة
زمان التكليف بالواجبات الشرعية وزمان وجوب الواجبات الشرعية مقدم على فعل الواجبات الشرعية
ولا يلزم ان لا يصدر من احد من المكلفين ترك واجب شرعي والحال ان تارك الواجب اكثر من فاعل الواجب
الشرعي ووجه آخر الوجوب مقدم على زمان فعل الواجب لان المكلف يجب ان لا يعلم اولا ان الله امره بفعل واو
جب عليه ذلك في زمان آخر فظهر ان زمان التكليف بالواجب وزمان وجوب الفعل المكلف به مقدم على زمان و
فعل الواجب ولهذا جاز تكليف المحدث بالوضوء وكذا الجنب بالغسل عند فقد الماء ويكون في
قدرته تحصيل الماء ليتوضأ ويغتسل وكذا الكافر بالصلوة فيلزم تحصيل الايمان ليصح منه وكذا غيرهما من
الواجبات الشرعية فان ذمة الكافر مشغولة بوجوب الواجبات وان لم يؤمر بها وكذا ذمة المحدث والجنب
مشغولة بالوضوء والغسل وان لم يتحقق وجودهما منهما فظهر ان زمان الواجبات مقدم على زمان وجود
الواجبات وبتقرير آخر الجواب على ما ذكره الاستاد وهو ان مختار بقاء الواجب الذي هو ذو المقدمة على وجوبه بعد تركه

فانما العقلاء لا يتأملون في ذم تارك المقدمة ايضا مطلقا وهو دليل الوجوب وهذا هو الوجه الثاني من وجهي الاحتجاج م

جود الفعل وبعد العلم بوجوبه صارت ذمته مشغولة وبعد ان صارت ذمته مشغولة بالواجب الشرعي يلزم به ويفعله في نهاية م

قول المستدل يلزم تكليف بما لا يطاق قلنا المقدور لا يخرج عن المقدورية الاصلية بسبب ترك اختياري واعرض
له الامتناع بالغير باختياره فان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار كما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار والكلام
انما هو فيما هو مقدور بالنظر الى ذات المكلف والزمان والمكان وسائر الامور الخارجية سوى ارادة المكلف واختياره فكيف يصير ممتنعا امتناعا ناشئا عن تعلق التكليف بمجرد ارادته والا لم يتحقق عاص بترك الواجبات لا يقال
بعد تحقق الامتناع من المكلف يتبع من الحكيم طلب ايجاد الفعل منه لانا نقول اوامر الشارع ليست على حد اوامر الملوك
والحكام الذين غرضهم نفس حصول الفعل المصلحة لهم حتى اذا فات كان طلبه سفها بل من قبيل امر الطبيب للمريض
ان اللذة تحصل بحاله كذا ان فعل كذا كان اثره كذا وان فعل خلافه كان اثره بخلافه وهذا الخطاب في
جميع المراتب لا ينافيه عروض الامتناع بالاختيار للفعل اذ بعد ذلك ايضا يصح ان يقال انه فات عنه ما هو لائق
بحاله ويترتب على ذلك الفوت الاثر الذي كان اثره وليس معنى كونه مكلفا الا هذا ولا يعقل لشارع عرض
عقول ذلك الفعل ووجوده حتى قيل انه لا يستحق رح فان قلت كلام المستدل لا يدل الا على ان الفعل حال
عدم فعل المقدمة تكليف بما لا يطاق والاشكال فعل الواجب حال عدم ما يتوقف عليه ولعل انه لا يكون الفعل بدونه
تكليف بما لا يطاق قلت لا يلزم من عدم وجوب المقدمة جواز فعل المأمور به حال عدمها بل حال عدم وجوبها
ولزوم تكليف بما لا يطاق حال عدم وجوب المقدمة ظ الدفع فان قلت اذا لم يجب لجاز تركها واذا جاز تركها
فالتكليف بما يتوقف عليها جزما يلزم المحذور ولم يتعرض المص لدفع لزوم تكليف ما لا يطاق المذكور
الذي لا بد من التعرض له فيه بان يق الح انما هو وجود الموقوف في زمان عدم الموقوف عليه بلا لزوم تكليف
ما لا يطاق فقوله والبحث انما هو في المقدور لعله دفع لما عسى يتوهم في الوجوب من انه ليس بسديد اذ
بناؤه على مقدمة ذي المقدمة وهي باطلة عند المستدل فلا يصح بناؤه وتقريره الدفع ان البحث عن وجوب
المقدمة وعدم وجوبها انما هو فيما اذا كان ذو المقدمة مقدورا كما يشعر به عنوان المسئلة حيث اعتبر اولا
كون كل واحد من الواجب والمقدمة مقدورا وبعد ذلك اختلفوا في وجوب المقدمة والمص ايضا قائل بمقدوريتهما
الا انه يقول يصير ممتنعا على تقدير عدم وجوب المقدمة والمجيب يمنع ذلك كما عرفت قوله وتاثير الايجاب في القدرة
غير معقول اقول هذا الكلام تام الاستناد هو بالنسبة على المقدور اقول اي والجواب عن الاول بعد
القطع ببقاء الوجوب ان تاثير ايجاب المقدمة في القدرة على ذي المقدمة غير معقول لانا ايجابها متوقف
على ايجابها فيلزم الدور وح فنقول حصول ذي المقدمة عند جواز عدم المقدمة المبني عن نفي ايجابها مقدور
لنا على ما تقرر من ان ايجابها ليس مؤثرا في مقدوريته حتى تنتفي المقدورية بانتفائه وهذا الجواب ينقض
تفصيلي على هذا التقدير كالاول وجعله بعضهم نقضا اجماليا تقريره ان ما ذكرت جار على تقدير وجوب
المقدمة ايضا ضرورة امكان وجوبها فعلى تقدير تركها يلزم احد امرين بعين ما ذكرت وقال المحشي الظ
ان هذا اشارة الى قلب الدليل على المستدل ونقضه بانه لو صح ما ذكرت لزم على تقدير الحكم بوجوب المقدمة ايضا عدم
اذ تاثير الايجاب اي الحكم بوجوب المقدمة واجبة في كون الفعل الذي فات مقدمته مقدورا غير معقول
اذ بعد فوت المقدمة ان كان الفعل غير مقدور كما ذكرت لا ينفي كون المقدمة واجبة في ذلك فالتكليف

بالفعل

لا وجوبه فيه ايضا لان الوجوب لا يستلزم الوجود بجواز نفاه وجوب الموقوف في زمان عدم الموقوف عليه ص

اول هذا جواب عن الدليل الاول ايضا ص

بالفعل ان كان باقيا يلزم التكليف بما لا يطاق والا خرج الواجب عن كونه واجبا انتهى وهو عند التامل مضمون
كلام البعض قبل وقوع الفعل مع وقوع المقدمة ظاهر انه ليس بحج اما الح وقوع الفعل مع عدم وقوع
المقدمة وعلى تقدير وجوبها ما يتعلق التكليف بكلا الوقوعين فلا يلزم التكليف بما لا يطاق وقيل يمكن ان
يكون دفعا لما يق من ان المقدمة لو جاز تركها لزم ذلك الح اما لو لم يجز تركها للمكلف لم يلزم منه ح ووجه
ان الح انما ينافي من ترك المقدمة لا من جواز الترك لان تاثير ايجاب المقدمة في مقدوريته ذي المقدمة
غير معقول فلو فرض وجوبها وتركها المكلف لجاز التردد بعينه قوله والحكم بجواز الترك ههنا
عقلي لا شرعي اقول هذا دفع لما نقل عن ابي الحسين من انه على تقدير القول بعدم وجوب المقدمة
وجواز تركها يكون جواز تركها حكما شرعيا لكن خطاب الشرع بجواز ترك المقدمة مع الامر بذي المقدمة مستهجن
ركيك ولذا كان الاولى انه لو يغير المص اسلوب الكلام بان يقول والحكم بلزوم المقدمة عقلي لا
شرعي لان الخطاب بها عبث اذ لا وجه كما مر المصرح به فتدبر عن المص ووجه الدفع ظ
مما ذكره المص حيث قال والحكم بجواز الترك ههنا عقلي اي يدرك بالعقل فلا يق لو كان تركه جائزا
لكان ينبغي ان يخاطب به الشارع لانه يوهم وجوبه فلا يصرح به علم انتفاعه منه فتدبر ح
عقلي لا شرعي اي الحكم بجواز الترك ليس امرا شرعيا لاستلزام التصريح به العبث لانه من المعلوم عقلا انتفاع
المقدمة لعدم تحقق الفعل بدونها فيكون الامر بها عبثا من الشارع وان كان التاكيد من غير ممكنا وتحقق ايجابه
بدونها وح فيجوز العقل تركها كما يجوز فعلها وح فلو خاطب الشارع بجواز تركها لكان عبثا ايضا لكونه مستفادا
من العقل وسيجيء لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى كذا ذكره المص والحاصل ان قوله وتاثير ايجاب في القدرة ليس
من تتمة النقض والجواب بل تحقيق واشارة الى رد توهم ابي الحسين حيث توهم انه على تقدير القول بعدم وجوب المقدمة
يكون ذلك حكما شرعيا فقال ان خطاب الشرع بجواز تركها المقدمة مستهجن ركيك فرده المص بان جواز الترك عقلي لا شرعي
حتى يكون خطابه شرعي وفيه ان خطاب الشارع به قبيح ركيك فان قلت كيف يحكم المص بان الحكم بجواز الترك عقلي وانتفاء
عقلا يلزم الفعل المتوقف الواجب عليها قلت المص انما حكم بجواز الترك العقلي لدفع توهم ان جواز الترك من الشارع
وهو مناف لايجاب الفعل المتوقف عليها فدفعه بانه من العقل لا من الشرع وعلة بان الخطاب به عبث فلا يقبح من الحكيم
قوله واطلاق القول فيه توهم ارادة الشرعي فينكر اي جواز الترك اقول يعني ان اطلاق القول وعدم
تقييده بقولنا عقلي يوهم ارادة الشرعي فيصير معرضا للانكار فينكر كما انكره ابو الحسين وقيل وغير تقييد شيء
من العقل والشرع وذلك لاطلاق يوهم كون جواز الترك شرعيا فينكر لاطلاق وينكر لاطلاق جواز ترك مقدمة
الواجب المطلق اذا كانت مقدورة للمكلف عقلي معلوم للعقلاء فالخطاب بجواز تركه عقلا عبث كما مر قال
سلمه وكان ولما كان حاصل البحث ان الفعل واجب مع جواز ترك مقدمته وكان مدعى يوهم ان جواز الترك
امر شرعي وكان ينكر ذلك بان الامر الشرعي لا يمكن ان يتعلق بخطاب شرعي ولم يتحقق فكيف يتحقق الجواز اراد ان
يحقق الجواز المقام دفعا لهذا الايهام فقال جواز ترك المقدمة ههنا من احكام العقل دون الشرع
لان تعلق خطابه عبث لكونه مستفادا من العقل فلا يقبح من الحكيم ثم بين ان هذا التوهم هو اطلاق القول
منشاؤه

هذا وقوله فيما يجاب في القدرة غير معقول الف عطف على المقدور الاول ص

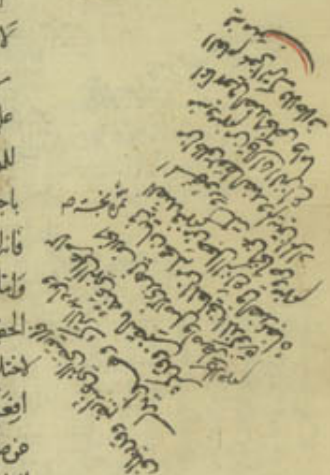
لان الخطاب به عبث فلا يقبح من الحكيم متن

والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي جوبه

في الحكم بجواز الترك يعني انه يفهم من الاطلاق جواز الترك الشرعي فيصير محلا للانكار وليس الامر كذلك اذ المراد منه
الجواز العقلي فلا يتوجه الانكار ثم لما استقر ان في الوجه المذكور لعدم الحكم الشرعي نوع ضعف لان استفادة
الحكم من الحكيم لا يستلزم ان يكون استفادته من الشرع عينا لان تعاضد العقل بالنقل شايع بل الاكثر ان الحكم
كذلك اشار الى وجه آخر له بقوله وجواز تحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي يعني ان الماء مثلا حيث لا يلزم
منه تحقق الماهية وحاصله ان الثابت لمقدمة الواجب المطلق انما هو الحكم العقلي وهو الوجوب العقلي فان العقل
يحكم بان مقدمة الواجب المطلق واجبة بعض انه لا بد منها في الاتيان بالواجب المطلق ولا يثبت لها الحكم الشرعي وهو
الوجوب الشرعي لعدم الدليل والاصل براءة الذمة ولعل وجه ان مقدمة الفعل الترك مثلا وحكم الشارع بجواز
الترك اللازم دائما يستلزم حكمه بجواز ترك الملزوم كذلك وانه ينافي وجوبه بخلاف حكم العقل بجواز ترك
ملزومه اذ لا ينافي وجوبه شرعا قوله وعن الثاني منع كون الاصل اقول هذا جواب عن الوجه الثاني من وجوه حجة القائل
ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي وجوب ما لا يتم الواجب الا به في مثل السبب ايضا ان العقلاء لا يرتابون في ذم تارك المقدمة
مطلقا وهو دليل الوجوب وتقرير الجواب منع كون الذم على ترك المقدمة وانما هو على ترك الفعل المأمور به
حيث لا ينفك عن تركها وحاصله انا لو فرضنا ان المكلف الذي صارت ذمته مشغولة بالحج مثلا لو ترك قطع
المسافة فح يتوجه عليه الذم من العقلاء ولكن ذمهم لترك الحج لا لترك قطع المسافة توضيحه ان ترك الفعل
لا ينفك عن ترك المقدمة ضرورة ان ترك الملزوم لا ينفك عن ترك اللازم فالذم على ترك الفعل وحده وا
شبه الامر بالعلة المقارنة فزعم انه كما ترك المقدمة ايضا نعم لو تحقق ترك المقدمة دون ترك الفعل وقع
عليه الذم بثبت ما ادعيتم وبعضهم جعل هذا الكلام تعليلا للسند وفيه نظر هذا ولا اشارة
للمقدمة في قوله والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي ومن فروع القاعدة اذا استهلت زوجته
باجنبية يجب عليه الكف عن الجميع او سقطت في بئر مضمضة مادة فيجب الكف عن كله بخلاف ما لم يكن مضمضة
فانه لا يجب قوله اصل الجواز الامر بالشيء على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا ولا معنى
واما العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو عينه في
الحقيقة اقول اختلف الناس في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن الضد ولبيان الكلام في هذا المقام مقدمة
لاختلاف الاضافة قطعا فان الامر مضاف الى الشيء والنهي الى ضده وانه في اللفظ ايضا لان صيغة الامر
افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما النزاع في ان ما صدق عليه انه امر بشيء هل يصدق عليه انه نهي
عن ضده مطلقا او ضده العام سواء فسر النهي بالكف عن المأمور به كما هو المشهور او بالصد المعينة
لا بخصوصياتها بل بعنوان كونها اضدادا للشيء المعين الذي كان مأمورا به وبالنفس الاول فقط
او متضمن له بمعنى انه مستلزم له بالتضمن او الالتزام او ليس بدال عليه اصلا اقوال وهذا هو
تقرير محل النزاع وان اختلف كلامهم في بيان محله من المعاني المذكورة ومختار المص ان الامر
بالشيء على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لا لفظا ولا معنى واما العام فقد يطلق ويراد
به احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهذا راجع الى الخاص عند التحقيق وهذا المعنى العام

اقول يعني انه من النادر تخالف الحكم العقلي
عن الشرعي وهذا منه ومراد المص بجواز التحقق
هنا عدم نطق الشارع بالجواز لا نطقه بالوجوب
لعدم جواز المخالفة بين العقل والنقل في حكم
على مذهبنا ومذهب المعتزلة في الحسن والقبح
العقليين م ص

الذم على ترك المقدمة وانما
هو ترك الفعل المأمور به
حيث لا ينفك عن تركها م ص
متن صح



هو المعنى المعبر عنه بالفعل المتلبس به المكلف حال الامر مع كونه مضادا للمأمور به وهذا لا يقتضي الامر بالشيء النهي عنه
ايضا وقد يطلق ويراد به الترك اي ترك المأمور به وهذا يدل الامر بالشيء على النهي عنه بالتضمن عند المص مثلا اذا
قال الشارع صل فيفهم منه شيئان منافيان للصلوة احدهما منافي لها بذاته وهو عدم الاتيان بها وهذا
نقيض المأمور به وهو المراد بالضد العام والآخر منافي لها بالعرض والاستلزام كالنوم مثلا فان قلنا ان الامر بالشيء
يستلزم النهي عن ضده الخاص ايضا يكون النهي عن جميع اضداده الخاصة بخلاف النهي عن الشيء فانه امر باحد اضداده
لا على التعيين وفيه نظر وحاصل الفرق بين الخاص والعام على الاول ان القائل مثلا لا يلحظ اتى اطلب
منك الفعل وانهاك عن الاكل والشرب وكل فعل وجودي ايضا اذ الفعل المأمور به على القول بالتزام النهي
عن الضد العام وتوضيح الفرق بينهما يعلم بملاحظة كلام الاصوليين واهل المعاني والبيان في بيان الفرق بين مذهبهم
يقولون بان اسماء الاشارة والموصولات والمضمرات موضوعة للمفهوم الكلي وتستعمل في الخصوصيات وبين من يقول بان
صيغها الخصوصيات بملاحظة المفهوم الكلي فاستعجز بان هذا المعنى العام غير المعنى المشهور وهذا هو الذي ارجعه
المص الى الضد الخاص لانه مفهوم كلي لا يتوجه الامر في ضمنه بل هو عينه لان الكلي متحد مع الافراد في الوجود اذا تقرر
ذلك فلنعد الى الفاظ الكتاب قوله على وجه الايجاب اعلم ان القائلين بان الامر بالشيء نهي عن ضده اختلفوا
فمنهم من عمم الحكم في امر الايجاب والندب ومنهم من خصه بالايجاب والمص ذكر حصر نفي
الاقتضاء بالامر الايجابي لزيادة الاهتمام به مع انه يلزم منه نفي الاقتضاء في الامر الندبي ايضا قال الشهيد الثاني ذكره
شرط في كون الامر نهيا عن ضده ان يكون الامر مضيقا كما نقله جماعة وان اطلق آخرون لانه لا بد انه نهي عن الترك
المنهي عنه حين ورود النهي ولا تصور لانتهاء عن الترك الا مع الاتيان بالمأمور به فاستحال النهي مع كونه مو
انتهى قيل وكذا يشترط ان لا يكون الامر بذلك الشيء على جهة التخيير بينه وبين ضد له والا لم يكن نهيا
عنه بل ح يكون نهيا عن ضد الفعلين المأمور بهما على جهة التخيير وهو كما ترى ولم يقيد الشيء بالمعين كما فعله
غيره كالحاجبي للاحتراز عن مثل افعل شيئا فانه لا ضد له اذ كل ما يناسبه فهو شيء او عن الضد الخاص على البدل فانه
ليس نهيا عن ضده لكون نفي الاقتضاء شاملا للاضداد المخصوصة الجزئية ولاحد تلك الجزئيات و
بيان ذلك ما ذكره بعضهم من ان ضد الشيء المعين بتعيين ذلك الشيء لان المتضادين من حيث انهما متضادان
مضافان ومن حيث انهما مضافان انهما اذا كانت في احد الطرفين محصلة او مطلقة كانت في الطرف الآخر كذلك
كالضعف المطلق فانه يقابل الضعف المطلق وهكذا هذين الضعف فانه يقابل هذين الضعف على ما تحقق في علم الكلام
وح فعلى هذا الوصف الشيء بالمعين كان نفي الاقتضاء بالنسبة مع الشيء الى ضده تاما والمقصود نفيه
مطلقا كما ستعرف فان قلت فعلى هذا يدخل المثالان المذكوران مع انه لا يتصور فيهما نفي الاقتضاء النهي عن
الضد لان ذلك فرع امكان المنهي عنه قلت اما المثال الاول فضعيف ممنوعة اذ من الاشياء ما هو حرام وا
لحكيم لا يأمر به وعلى تقدير صحته فالمقصود نفي اقتضاء النهي على تقدير امكانه واما الثاني فالمأمور به احدهما
لا بعينه لا كل واحد منهما فضده ح ما ينافيه في الوجود وانما خص المص البحث في الامر الايجابي مع ان

لا طلاق واقع في التدبير ايضا لان الخلاف في المدبر امنعه مقتضى في الايجابي ولهذا بعض قال بالاقتضاء في الايجاب
لم يقل بالاقتضاء في الندب واما ان خلقه حلقه فيعلم بالمقايسة والمراد بالضد الخاص هنا ما يقتضي فعله ترك الما
مور به من الاشياء الوجودية المخصوصة او ما في حكمها اعني مفهوم احدهما لا بعينه فقولنا ثم مثلا لا يقتضي النهي عن القعود
مخصوصه ولا عن الاضطجاع كذلك الى غير ذلك بل احدهما مطلقا من غير ملاحظة خصوصية واحد منهما والمراد بالا
فتضاء اللفظي ان يدل عليه اللفظ على سواه من الثلث وبالاقتضاء المعنوي ان يكون فهم الاقتضاء مستندا الى دليل
وان لم يكن اللفظ دالا عليه واليه الاشارة بقوله لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا ولا معنى والحاصل ان الامر لا يجابي
لا يقتضي النهي عن ضده الخاص اعني الوجودي مطلقا لا في اللفظ ولا في المعنى على مذهب المص ولا اقتضاء القطاع ما سيجي
في كلامه قدس سره ان يدل عليه باحدى الدلالات الثلث المطابقة والتضمن والالتزام المستدعية للزوم البين بالمعنى الاخص
ولا اقتضاء معنى ان يجزم العقل باللزوم بينهما بعد تصورهما اما بمجرد ذلك او باعتبار دليل خارجي ولما كان احد معنيي
العام وهو الغير المشهور احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو المراد من اطلاق اللفظ في بعض الاحيان ليس معناه ترا
في الحقيقة للضد الخاص ادخله المص فيه والبيان بقوله وهو راجع الى الخاص وهذا الضد لا يقتضي الامر الايجابي
النهي عنه ايضا على مختار المص لما عرفت من انه داخل في جملة ما يصدق عليه الخاص وقد يطلق ويراد به الترك والكف
على اختلاف الرايين وهذا هو المعنى المشهور للضد العام والى مختاريتهما الاشارة بقوله وقد يطلق ويراد به الترك بمعنى
ترك المامور به بحيث لا يحصل الاتيان به في وقت من الاوقات والامر الذي الوجوب يدل على النهي عن الضد العام للمامور به وهو
ترك المامور به في جميع الاوقات لان الوجوب هو الرجحان البالغ الى حد المنع من الترك فالمنع من الترك ما خوذ فيه على وجه التضمن
والالتزام بمعنى الترك اي ترك المامور به ثابتا وقد عرفت سابقا ان الامر الايجابي يقتضي النهي عنه على مذهب المص واليه
الاشارة بقوله وهذا يدل الامر على النهي عنه بالتضمن لا يخفى ان يكون الترك معنى ضمنيا مبنيا على ما سيجي في كلامه قدس سره من ان
الوجوب مركب من طلب الفعل والمنع من النقيض قوله قدس سره وقد ذكر الخلاف في الاصل وقد اضطرب كلامهم في بيان
محل المعاني المذكورة للضد فمنهم من جعل الضد النزاع في الضد العام بمعناه المشهور اعني الترك وسكت عن الخاص
ومنهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء على
النهي عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا وهذا استدلال للقائل برفع الخلاف في الضد العام بمعنى الترك بقوله بيت الشباك
كما لا يخفى وح فيتوجه نظر المص فقول بعضهم ليس في هذا الاستدلال ذكر الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد العام حتى
يتوجه عليه نظر المص ليس بشيء وحاصل الاستدلال يجب الظم المتادر منه على مذهب هذا البعض ان الامر بالشيء يلزم ان يدل
على النهي عن تركه

راسا

راسا اذ لو لم يدل على النهي عن تركه لخرج الواجب عن كونه واجبا لان الواجب والمندوب يشتركان
في اصل الرجحان والفرق بين رجحان الواجب ورجحان المندوب ان رجحان الواجب وصل الى حد المنع
الشرعي من الترك بخلاف رجحان المندوب واذا كان ترك الواجب ممنوعا شرعا يلزم ان يكون تركا منهيا
عنه شرعا وليس في هذا استدلال ذكر ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد العام حتى يتوجه عليه نظر المص
انتهى وقد عرفت وجه دفعه وح فيتوجه نظر المص وذلك لان النزاع ليس بمحض اثبات الاقتضاء و
عليه فهو نافي الخلاف في الضد العام لم يقع النزاع في الضد العام بالمعنى المشهور باعتبار استلزام نفي الا
قتضاء في الضد العام خروج الواجب عن كونه واجبا على الخلاف واقع على تقدير القول بالاقتضاء ايضا في
الامر بالشيء هل هو عينه اي عين النهي عن ضده بالمعنى المشهور ليفهم من اطلاق اللفظ عند الاطلاق بحيث يدل عليه بالا
او يستلزمه بحيث يلزم من تصور الامر تصوره او لا يلزم من ذلك بحيث يشمل المعنى التضمني كما هو المتعارف بين الا
صوليين وهذا النزاع ليس بعيدا عن الضد العام بحيث لا يتصور وقوع النزاع فيه لبعده بل هو على هذا
النزاع المذكور في الضد العام اقرب منه الى الضد العام اقرب منه هذا النزاع الى الضد الخاص لان توهم العينية انما
نشا من اللزوم وعدم الانفكاك وهذا المعنى في الضد العام قطعا دون ضد الخاص قيل عليه ان مراد
القائل بالنزاع فيه باعتبار الدلالة وعدمها يدل عليه قوله اذ لو لم يدل الامر بالشيء على النهي
عنه الخ لان هذا هو الذي ترتب عليه ثمرة في الاحكام الشرعية الفرعية لا النزاع في العينية والتضمن
والاستلزام لانه غير مناسب للمقام ولا يترتب عليه فائدة يعتد بها اذ النهي عن الترك متحقق عند الفريقين
وهذا يكفي في استنباط الاحكام والنزاع الواقع بين العلماء في الاصول لا ينبغي حمله على ما لا ثمرة له في الفروع
وقيل وهو للمحشي الجديد الظ ان غرض من قال انه لا خلاف فيه الخلاف باعتبار النفي واثبات المعنى المنقول
عن العلماء لا الاعلام اذ بعد تسليم الاقتضاء والدلالة على شيء لا ثمرة في استنباط فرع للنزاع في ان هذا بطريق
العينية او التضمن او الالتزام وايضا عند تحرير محل النزاع نقلوا عن العلماء الاعلام كالسيد المرتضى والغزالي
وامام الحرمين واساطين الاصول بقوله بنفي الدلالة فهو هذا غير متوجه في الضد بمعنى الترك اصلا فتعميم خلافهم
في هذا المعنى لا ينفع في شيء مما نفي وهما متقاربان مدفوعان بالغاية اذا الظ من كلام النافي للخلاف
نفي الخلاف مطلقا كما هو المفهوم من القيل الذي ذكره ثم ان محتمل الخلاف هنا انه ذهب قوم
الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده لما كان محل الخلاف في هذا لا اصل عن الضد اشار المص
قدس سره الى محصوله وقال مفصلا انه ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده في المعنى فاذا
قال تحرك مثلا فمعناه لا تسكن وانتصافه بكونه امرا ونهيا باعتبارين كانتصاف الذات الواحدة بالقرب
والبعد بالنسبة الى شيئين وقال السابع العلامة معنى قولهم الامر بالشيء بعينه نهي عن ضده انه نفس النهي
وقولهم بعينه عائد الى الامر لا الى الشيء على ما توهم وقال الاستاد ليس مرادهم ان الامر بالشيء نفس النهي
عن ضده لانه ظ الفساد فلا يقول عاقل فضلا عن فاضل اذ المفروض انه لم يرد بهذا صريح عن الشارع
بل مرادهم انهما حصلا بجعل واحد لا بجعلين وح فهذا المذهب لا تظهر مخالفته للقول بالاستلزام

نفيه

لمطابقة

اصلا

ذهب قوم م

اذ لا يخفى فايل بحصولهما بجعل واحد اذ جعل اللازم ليس مفاد الجعل ملزومه فيكون الخلاف بينهما لفظيا
لكن هذا التوجيه لا يلائم استدلالهم الآتي ثم لا يخفى ان المراد بضد اعم من العام والخاص
كما يشعر به دليلهم حيث قالوا يتحقق في الحركة لامرها والنهي عن السكون والظ ان السكون ضد
مخصوص لها ويشعر به ايضا نسبة التخصيص لمحل النزاع بالضد الخاص الى المفصل وآخرون الى انه يستلزم
وسواء كان بالدلالة التضمنية او الالتزامية اي هو متوقف بالتزمه ولكنه يستلزمه اي
يدل عليه بالالتزام لان الامر دال على المنع من الترك بوسط مطرد لازمه ومن لوازم المنع من ذلك
منعه من الاضداد فيكون الامر دالا على الاضداد بالالتزام وعلى هذا فالامر النهي عن جميع اضداده
وهو لا على الاستلزام من الدليل وجهان سيذكرهما المص قدس سره وكلاهما يدلان على ثبوت
الاستلزام لفظا الا ان الاول يتوقف على الضد العام والثاني على الضد الخاص وهم بين مطلق الاستلزام
ولم يصرحوا بالمعنوي واللفظي وقسم صرحوا بثبوته لفظا وفصل بعضهم اي بعض العموم من لبس والاقسام المتقدم ذكرها
ففي الدلالة في اللفظ وابت اللزوم في المعنى ومع هذا خصص محل النزاع بالضد الخاص دون العام و
قيل انه لا يدل عليه اصلا لا عاما ولا خاصا لانه قد يكون غافلا عنه ويستحيل الحكم على الشيء مع الغفلة عنه
لنا على عدم الاقتضاء في الخاص لفظا انه لو دل لكانت واحدة من الثلث وكلها منتفية اما المطابقة
فلان مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست الا حجان الفعل
مع المنع من الترك وليس هذا معنى النهي عن الضد الخاص ضرورة واما التضمن فلان جزءه هو المنع من
الترك ولا ريب في مغايرته للاضداد الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام فلان شرطها
اللزوم العقلي او العرفي ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال الى
تصور الضد الخاص فضلا عن النهي عنه ولنا على انتفاء معنى ما سبق بينة من ضعف تمسك مثبتيه
وعدم قيام دليل صالح سواه عليه ولنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك ما علم من ان ماهية
الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك وصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على
النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح اجمع المص قدس سره على المذهب المختار من ان الامر لا يجلي
لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لا لفظا ولا معنى ويقتضيه في العام ولنبدأ اولا بالدليل على اولهما
فنقول لنا على عدم الاقتضاء في الخاص لفظا انه لو دل لكانت واحدة من الثلث وكلها منتفية اما
المطابقة فلان مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب قال قدس سره في الحاشية المنسوبة اليه على هذا
الموضع اي عرفا عاما اذ هو المتبادر عند الاطلاق فلا ينافي ما سبق من عدم دلالته على ذلك في عرف
لا يعلم ثم قيل على قوله ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال الى
الضد الخاص ضرورة واما التضمن فلان جزءه هو المنع من الترك ولا ريب في
مغايرته لاضداد الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام فلان شرطها اللزوم العقلي او العرفي ص

ومن هنا يتبين ان الدلالة اللفظية على التضمن على بعض الوجوه

لا يجاب الفعل والنهي

لان شرط صحة الامر علم الآمر بان المأمور متلبس بالضد لا بالضد دون المأمور به لاستحالة طلب التحصيل الحاصل فالعلم
بذلك مستلزم لتصور ضديتها قطعا ورد بمنع دون المأمور به لجواز امر متلبس بالفعل المأمور به والمطلوب
ح ايجاده في الاستقبال كايجاده في الحال فلا يكون مستلزما لتصور الضد ولو سلم فلا نسلم ان شرط الصحة ما
ذكرت بل هو علم الآمر بترك المأمور به فاللازم ح هو النهي عن تركه ولا نزاع لاحد فيه كما صرح به المص ولو سلم
فاللازم تصور ضديتها كما ذكرت فهذا القدر لا يكفي بل لا بد من لزوم طلب الكف عنه وهو ممنوع واستدل ثانيا
الدليل على ثبوتها فقال ولنا على انتفائه معنى حاصله انه لو ثبت الاقتضاء معنى لثبت بدليل واستثناء اللازم
دليل على انتفاء الملزوم واما الملازمة فظ واما بطلان التالي فلما ذكره قيل فيه نظر لان عدم وجدان الدليل
على الشيء ليس دليلا على عدم اللهم الا ان يقال بدلالة الادلة وعدم الدليل على شغلها وتاسعا على ثبوتها فقال
ولنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك ما علم من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك وصيغة
الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح اي واضح عند من يقول بمعنى الوجوب وكذلك المعنى
الذي ذكره المص للوجوب اتفاقي بين الاصوليين فيما ان يدل الامر بالشيء على النهي عن ترك المأمور به دلالة
تضمنية اتفاقا بين الاصوليين بلا خلاف بينهم وذلك لان الامر موضوع للوجوب والوجوب طلب الفعل مع المنع
من الترك فالامر دال على المنع من الترك بالتضمن وهو المعنى من النهي عنه قيل وفيه نظر لان هذا
انما يتم لو ثبت ان المنع داخل في حقيقة الوجوب على ان يكون التعريف حد له وهو ممنوع لجواز ان يكون
رسما والمنع من الترك ح لازم في الوجود مسلما لكن النهي عن الترك مستلزم للنهي عن الضد الخاص ايضا اذ لو
جاز فعله لم يكن الترك منهيا عنه وفيه نظر لاستلزامه على معناه وبعبارة اخرى النهي عن الماهية نهي
عن جزئياتها والنهي عن جزئياتها يستلزم النهي عن مشتمل عليها وقد يجاب عن هذا بان النهي عن الجزئيات
بالعرض لا يستلزم النهي عن الافعال الوجودية المشتملة عليها وتوضيح الكلام في هذا المقام ان
الخصوصات لا امر بالشيء يستلزم النهي عن تركه التزاما بينا بالمعنى الاعم ويمكن ان يوجه كلامه بان مراده بالتضمن
الالتزام وان الامر دال على الاقتضاء الجازم مطابقة وان الوجوب مستلزم من احكام المأمور به فاذا ثبت دلالة
الامر على الوجوب التزاما فقد دل على كل من جزئي الوجوب كذلك وانما تبع ترك المأمور به فاذا
ثبت الوجوب فلا يضره لان مراده بالوجوب اللازم لمدلول الامر هو هذا المفهوم المركب وقد
يقال اذا ثبت اقتضاء الامر بالشيء النهي عنه عن ضده العام فيمكن الاستدلال على اقتضائه النهي عن ضده الخاص
بان نقول كل من اضداد الوجودية الخاصة مستلزم للضد العام اعني ترك المأمور به وما يستلزم الحرام
حرام وينتج لو جاز فعل الاضداد الخاصة لم يكن الترك منهيا عنه لاشتمال كل من الاضداد الخاصة على الترك وقد
النهي عن الماهية نهي عن جميع جزئياتها والنهي عن جزئياتها مستلزم النهي عما يشتمل عليها وقد يجاب عن الاول
بانه ليس هناك استلزام بل مقارنة وتحقيقه ان العلة المستلزمة لترك المأمور به هو عدم ارادته
فيكون صوما اما واما الضد الخاص فهو مقارن لتلك العلة ومقارن الحرام لا يجب ان يكون حراما وعن
الثاني بانه ان اريد الاشتمال اشتمال الكل على الجزء فهو ممنوع وان اريد مجرد المقارنة فمقارن الحرام لا يجب ان يكون حراما

ومنها هذا يظهر الجواب عن الثالث ايضا وقد يجاب عن الثالث بان النهي عن الجزئيات بالعرض وهو
لا يستلزم النهي عن الاقسام الموجودة المشتملة عليها قيل وفيه نظر اذ لا فرق بين النهي عن الشيء
بالذات والنهي عنه بالعرض في استلزام النهي عما يشتمل عليه احتج الذاهب الى انه عين النهي عن الضد
بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثلا او ضده او خلافه احتج الذاهب الى ان الامر بالشيء نهي عن
ضده كالقاضي واتباعه بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه والاقسام باقسامه باطلة اما
الملازمة فلان كل متغايرين اما ان يتنافيا في صفات النفس او لا بان الملازمة بينهما بالكل لا قول
والصغرى مطوية اي الامر والنهي على تقدير الشرط متغايران وكل متغايرين اما مثلان او ضدان او خلافان
فان قلت الامر والنهي على هذا التقدير كذلك ثم بين بطلان النتيجة وهو لازمه للشرط فيلزم منه بطلان
مقدمها وهو المطلوب وهذا الاستدلال هو الذي ذكره شارح المختصر للحاجبي بقوله لكان اما
مثله او ضده او خلافه الى قوله من رجوع النزاع لفظيا وهو مبني على اصطلاح العقلاء صفة ان ما
لا يكون نفس الشيء فهو غيره واما على اصطلاح المتكلمين يجوز ان لا يكون نفسه ولا غيره فلا يكون مثلا
ولا ضدا ولا خلافا والصفة عندهم تنقسم الى نفسية لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد
كالانسانية للانسان والحقيقة في الوجود ونحو ذلك وقد يعبر عنها بما يدل على الذات دون معنى زائد
والى معنوية تفتقر الى تعقل امر زائد ويدل على معنى زائد على الذات كالحدوث والتحيز للانسان
وقد يعبر عن صفات النفس بالذاتيات بالمعنى الذي ذكره لا بمعنى اجزاء الماهية كذا ذكره الشارح العضدي
وكذا ذكره الابهري في حاشيته قريبا منه فقال هذا بناء على ما ذهب اليه اكثر المتكلمين من
ان كل اثنين غيران وكذا بناء على ما ذهب اهل السنة من ان الغيرين لا يخلو من الاثنين وغيرهما
بانهما موجودان جاز انفكاكهما تعقلا وذلك لان الغير عند المتكلمين ما يجوز انفكاكه كالصفات الذاتية
لا يكون غيرا وكذا هذا وقال استادنا معترضا في جعل الشيئية والوجود من صفات النفس
كالانسانية نظرا لان الوجود والشيئية امر زائد على حقيقة الانسان وغيره من الممكنات لان وجود الممكن
امر خارج عن حقيقة الممكن وكذا شيئيته بخلاف الانسانية بالنسبة الى الانسان فانها ليست
امرا زائدا عن حقيقته وثبوت المفهومات الذاتية ضروري ذاتي ولهذا يكون الانسان ضروري
الانسانية بالنظر الى الذات لا واجب الوجود لجواز ان يكون الشيء واجب الانسانية بالنظر الى الذات و
ممكن الوجود بالنظر الى الذات وقد بسطنا الكلام في كتابنا الموسوم بالحكمة المتعالية فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه اذا تقرر هذا فقوله والمراد بالصفة النفسية ما لا يفتقر اتصاف
الذات بها الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود ونحو الشيئية اي زائد على
ذات الموصوف وحاصله انه لا يعتبر فيه اضافة الى غير الموصوف وذلك بخلاف المعنوية المفتقرة الى
تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز للانسان فان الحدوث ثابت له بالاضافة الى العدم والتحيز ثابت له

ما ذهب اليه م

فالجواز انفكاكه م

بالاضافة الى الحيز وقوله فان تساويا فيها اي في الصفات النفسية مثلان وذلك كسوادين وبياضين والا فاما
ان يتنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما او لا ليس المراد به نفي الواسطة في الاثبات
على ما يوهم لفظ التطويل نفي الواسطة في العروض واحترز به عن المتقابلين بالعرض كعين الملزوم وعدم اللازم
والمراد بما ذكره من معنى المتضادين ما يشمل جميع اقسام المتقابلين حيث لم يعتبر كونهما امرين وجوديين و
قوله فان تنافيا كذلك اي بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما فهما ضدان وذلك كالسواد
والبياض والا فخلافان اي وان لم يتنافيا بانفسهما بان لا يتنافيا او يتنافيا لا بانفسهما فخلافان وذلك كالسواد
والحلاوة وقوله وهو اتفاق اللازم بانفسهما اي الثلثة مثله او ضده او خلافه ولو كانا ضدين اي لو
بالشيء والنهي عن الضد الخاص للمأمور به لو كانا ضدين لوجب ان يجري عليهما حكم الضدين وكذا لو كانا مثلين لوجب
ان يجري عليهما حكم المتماثلين وكذا لو كانا مثلين لوجب ان يجري عليهما حكم المختلفين بان لا يجتمعا في محل واحد
والحال انهما يجتمعان قوله وهما مجتمعان اي الامر بالشيء والنهي عن ضده يجتمعان في محل واحد وهو الامر الناهي
على ان يكونا مبنيين للفاعل والمأمور المنهي على ان يكونا مبنيين للمفعول ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي
عن السكون الذي هو ضدها يعني ان الامر بالحركة والنهي عن السكون يجوز اجتماعهما في محل واحد وهو
بدن زيد مثلا فان قلت ان اراد بقوله عن السكون الترك فالاجتماع مسلم لكنه لا ينفعه لان مدعاه
اثبات ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده الخاص وان اراد به الضد الخاص فهو اول الكلام فلا بد من
اثباته على انه جعل مدعاه جزء الدليل قلت مراد المستدل من قوله وهما مجتمعان ليس ما ذكرتم بل
اجتماعهما في الوجود كما يتحرك ولا يسكن في آن واحد من تلك الجهة واما ما ذكره المصنف من ان محل اجتماعهما
عينا هو الفعل بجعلهما مصدرا مبنيا للمفعول فهو تكلف لان اتصاف الفعل بالنهي عن الضد يكون بالعرض وكان
وصفه الله باعتبار التعلق وليس الفعل محلا له حقيقة مثل قولنا زيد حسن الغلام فان قلت الحسن وان لم يكن صفة
لزيد وقطعا فكذا القائم هاهنا قلنا الحسن المضاف الى الغلام وان كان صفة لزيد لكنه وصف اعتباري له
فكذا فيما نحن فيه يتحقق وصف اعتباري كان صفة الفعل حقيقة هو كون الفعل بحيث ينهى عن ضده لكنه ليس حقيقة
النهي عن الضد والكلام فيه قوله ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لان ذلك حكم الخلافين
كاجتماع السواد وهو خلاف السواد مع الحلاوة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو الامر
بضده لكن ذلك محال الضمير في ضده في قوله فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده راجع الى ضد النهي
وضد النهي عن ذلك الشيء فيلزم اجتماع النهي عن ضد الشيء مع النهي عن نفس ذلك الشيء مثلا اذا قال السيد لعبده تحرك
الى المشرق فهو مستلزم للنهي عن ضد الحركة وهو السكون فاذا فرض ان النهي عن السكون يكون خلافا بالنسبة الى
الامر بالحركة بناء على ان النهي عن الحركة ضد للامر بالحركة فيلزم جواز اجتماع النهي عن السكون مع النهي عن الحركة و
بناء على هذا يلزم اجتماع النهيين عن المذكورين في مكلف واحد فيلزم التكليف بالمحال وهو باطل قوله اما لانهما
نقيضان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد كالحركة والسكون فانهما لا يجوز اجتماعهما في محل واحد في زمان
واحد ولو لم يكن علة اذ يجب ان يفعل هذا وافعل ضده بصيغة الامر امرا متناقضا عن فاعل يفعل وفعله وفعل ضده بلفظ

في زمان واحد م

اي الضدان يتنافيان لا يجوز م

خبر استاقضا واما لانه تكليف بغير الممكن وانه ترجح فقوله وفعل ضده اي في الزمان الذي فعل هذا وبالجملة
وحدة الزمان معتبرة في لزوم التكليف الناقض والجواب ان كان المراد بقولهم الامر بالشيء طلب الترك
وضده على ما هو حاصل المعنى انه طلب افعل ضد ضده الذي هو نفس الفعل المأمور به فالنزاع لفظي
بعدما قرر حجة الفخر على مدعاه اجاب عنها بما ذكر وانما قال على ما هو حاصل المعنى لان النهي طلب الترك فما
لم يرجع الى الضد طلب ترك الضد وهو انه انه طلب الفعل ضده كلمة الا مع لانه والجزء حكاه ولا خفاء في انه
يصدق على البياض لان ما هو ضد ضد البياض وهو السواد ليس الا نفس البياض وكذا يصدق على السواد
انه ضد البياض ويصدق على السواد ايضا انه نفس ضد ضد السواد لان ما هو ضد ضد السواد وهو البياض
ليس الا نفس السواد وحاصله انا نختار انهما متحدان لكن يصير النزاع لفظيا لرجوعه الى تسمية فعل المأمور به
تركا لضده وتسمية طلبه نهيا فيتفق الاتفاقية بنى من ذلك وانتم تسمونه وطريق ثبوت هذه التسمية النقل
لغة ولم يثبت وعلى تقدير ثبوته فحصله ان الامر الشيء له عبارة اخرى وهي ترك الضد الخاص المأمور به وذ
لك كالانجيه بضم الهمزة وسكون الحاء وكسر الجيم وهو الغرغوات وزن لحت خاتك الذي هو في المعنى
عبارة عن انت لا تثبت الدعوى بشهادتك وذلك شيء يشبه اللعب لا يليق ان يدون في الكتب العلمية العقلية
قوله وان كان المراد انه طلب الكف عن ضده منعنا ما زعموا انه لا يلزم الخلافين وهو اجتماع كل مع ضد آخر
اي يختار انهما خلافان فوالله لو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد آخر فلما ممنوع لان الخلافين
قد يكونان متلازمين وذلك كطلوع الشمس ووجود النهار وغروب الشمس ووجود الليل وكالعلم
والحيوة او الوجود فيحصل فيهما ذلك اي اجتماع كل منهما مع ضد آخر كما عرفت اذا اجتماع احد المتلازمين
مع الشيء يوجب اجتماع الآخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو ممنوع ولا يخفى ان هذه مبنية على ان الاشتراط
في التعاند جواز انفكاك على ما ذهب اليه القاضي واما على ما ذهب اليه غيره من شرطه فجواز انفكاك
الاثنين اعني الغيرين موجب لجواز انفكاك الضدين اعني الخلافين وهذه الجواب بالنسبة الى اصل
دليلهم منع لبطلان التالي وان كان بالنسبة الى بطلان التالي منع لتلك الملازمة وقد يكونان
ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة للنوم وما نحن فيه من هذا القبيل فان الامر بالشيء والنهي عن
ضده ضدان للامر بضده فاجتماع كل مع ضد آخر يستلزم اجتماع الضدين بيان ذلك ان العلم
والقدرة خلافان وقد فرض ان الخلافين يلزم ان يجتمع احدهما مع ضد آخر واذا كان كل واحد
من العلم والقدرة ضدا للنوم يكون النوم ايضا ضدا لكل واحد منهما والمفروض ان كل واحد من الخلافين
يجتمع مع ضد آخر فيلزم ان يجتمع القدرة مع ضد العلم وهو النوم لان النوم ضد للعلم فيلزم اجتماع
الضدين وهما النوم والعلم وكذلك يلزم ان يجتمع القدرة مع ضد العلم وهو النوم لان
النوم ضد للعلم فيلزم اجتماع الضدين وهما النوم والقدرة فيلزم اجتماع الضدين في كل من الخلافين
قيل ولا يبعد ان يكون الشيء ضدا لآخر ولضده كما ان العلم ضد للشك ولضده وهو الظن فاي بعد
في كون الشيء ضدا للخلافين كالنوم للعلم والقدرة واذا جاز ذلك فلا يجب اجتماعه مع ضد آخر

كلما

كلما كما اذ يعتم حجة القائلين بالاستلزام وجهان الاول انه حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب واللفظ الدال على الوجوب
يدل على حرمة النقيض بالتضمن واعتذر بعضهم عن هذا المدعى للاستلزام واقتصر الدليل التضمن بان الكل يستلزم الجزء
وهو كما ترى واجيب بانه ان اراد وبالنقيض الذي هو جزء من ماهية الوجوب الترك فليس من محل النزاع في شيء اذ لا خلاف في ان الدال على الوجوب
القائلون بان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده هم وجهان ويمكن ان يقرر مراد بهم من الاستلزام المذكور هو الا ... دال على المنع من الترك ولا خرج
مستلزما بالمعنى الشامل للمعنى التضمني والالتزامي جميعا وليس المراد من الاستلزام المعنى الاصطلاحي المقابل للتضمن حتى يرد ... الواجب عن كونه واجبا وان ارادوا
عليهم ان دلالة الامر الوجوبي على حرمة النقيض دلالة تضمنية لا التزامية والقرينة على ذلك هي قولهم حرمة النقيض ... احد الاضداد الوجودية فليس بصحيح
جزء من ماهيته اللغوي لا الاصطلاحي وغرض المعترض هو انه لا استلزام في كلامهم يكون بالمعنى اللغوي وكذا يكون الا ... اذ مفهوم الوجوب ليس بذلك
مستلزما بالمعنى اللغوي في قوله قال اذ الكل مستلزم لجزئه لا جزء من كلي اشار الى ضعفه بقوله وهو كما ترى ... رجحان الفعل مع المنع من الترك وان
لانه خروج عن المتعارف اذ لم يظهر ان غرض المستدل من الاستلزام غير المعنى المصطلح بل ما يسلمه اعني المعنى اللغوي ... الوجوب وعليه بناء من مراد بهم ثم قول
واجيب عن هذا الدليل بانهم ان اراد وبالنقيض الذي هو جزء من ماهية الوجوب الذي يكون حراما شرعيا ترك المأمور به الترك المقصود ... عن احد المعنى للاستلزام واقتصر الدليل
هو المعنى المشهور للضد العام وعدم الاتيان بالمأمور به على تقدير تسليمه فهو حرام شرعي بالنزاع اذ لا خلاف في ان الترك ... كون التضمن بان الكل يستلزم الجزء معناه
على الوجوب دال على المنع من الترك والخروج الواجب عن كونه واجبا وان ارادوا من النقيض احد الاضداد الوجودية ... اقتصر بعض على احد القائل بلزوم الامر
بعينه الذي لا يجتمع وجودها مع وجود المأمور به فلا نسلم انها حرام شرعا بل هي مصحوبات الحرام الشرعي الذي هو ... الشيء الذي عن ضده مطلقا للاستلزام
ترك المأمور به ولما لم يكن تلك الاضداد الوجودية منفكة عن ترك المأمور به الذي يكون حراما شرعيا فيتوهم ... في تعريف الامر وابراء في كلامه والحال
اول النظر ان الامر المصحوب الحرام يكون حراما لكن في ثاني النظر يحصل التمييز بين ما هو حرام شرعي وبين ما هو مصحوب ... ان الحال الدليل الذي ذكره يقتضي
الحرام الشرعي ثم العقل بعد النظر الصحيح يحكم بان الاضداد التي هي منافية لوجود المأمور به يكون اتصافها بالحرمة ... التضمن وهو مخالف لاستلزام بان الكل
شرعا من قبيل اتصاف جالس السفينة بالحركة حال حركة السفينة مثلا لو لم يصل العصر بعد ما ضاق وقتها ... منافاة بين المفهوم من منطوق الدعوى
مشتغل بفعل ضد المنهي عنه يكون استحقاقا للعقاب بسبب ترك المأمور به الصلوة لا لفعله ايضا والا يلزم ... المفهوم من المفهوم والدليل ولا يحتاج الى الاستدلال
العقابين بلا دليل يعول عليه بل ظاهر قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ... لمعنى تركه يكون الوجوب كما يشعر عنه كلامه
بذلك على ان العقاب انما يكون بسبب ترك المأمور به لا بسبب الافعال المنافية للمأمور به وهي الاضداد ... عليه قوله المستدل فالقول الدال على
الخاصة الوجودية لترك المأمور به والحاصل انهم ان ارادوا من النقيض احد الاضداد الوجودية الذي هو المعنى المغير ... لمعلوله فلا لان الامر بالشيء الذي يقتضيه
المشهور للضد العام الذي تقدم اليه الاشارة في كلام المص بارجاعه الى الضد الخاص فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب ... كلامهم من ان مدلول الامر طلب الماهية
ليس من آيد على رجحان الفعل مع المنع من الترك كما هو المصطلح الاصولي والضمير المرفوع المستتر راجع الى احد الاضداد ... من الترك ليس جزء من الامر على ما طلان تعريف الوجوب ... نعم لا يكون طلب الماهية
الوجودية ... ان ام لا يجاب مدلول كلامه الامر من طلب الفعل ... من الترك فاشتمل الى ان مدلول الامر
واذا اعطت خبرا بما حكيناه في بيان محل النزاع علمت ان هذا الجواب المنع عن نظر لجواز كون الاحتجاج مع المنع من الترك ولا يخفى ... اولا زمه وعلى كونه ذلك لا يرجعا الا ان يثبت
لاثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام في مقابلة مدعى النهي لا على اصل الاقتضاء وما ذكر في الجواب انما يتم على التقدير ... الثاني فالتحقيق ان يرد
هذا اشارة الى قوله سابقا وعندي في هذا نظر لان النزاع ليس محصورا في اثبات الاقتضاء وتعيينه ليس بمنفع في ... الضد العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجبا بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في الجواب بين الاحتمالين ... في انه هل هو عينه او يستلزمه فاذا اعطت خبرا بهذا الخلاف المذكور علمت ان هذا الجواب الذي اجيب به ... لا يقبل على الاول مع حمل الترك
القائل بالاستلزام لا يخرج عن نظر لجواز كون الاحتجاج الذي احتج به القائل بالاستلزام لاجل اثبات كون الاقتضاء ... الاستلزام على التضمن ويرد
بما ذكرنا من هذا الجواب على ... الثاني متن

على سبيل الاستلزام في مقابلة فرأى انه عين النهي لا على اصل الاستلزام اي اقتضاء الامر الايجابي النهي عن الضد
لا عين العينية والجزئية وما ذكر في الجواب انما يتم على التقدير الثاني فعلى هذا قول المص في الشق الاول
فليس من محل النزاع في شيء باطل وقوله فالتحقيق ان يرد في الجواب نيز احتمالين يعني احتمالين المذكورين
في الجواب وهو ارادة الترك او احد الاضداد الوجودية ويقال ان ارادوا ان الامر بالشيء مستلزم للنهي عن ضده
العام بمعنى انه مستفاد له وليس عينا له لان حقيقة النقيض جزء من ماهية الوجوب الخ فهو حق مسلم لا ريب فيه
وان ارادوا انه مستلزم لضده ومقتضيه والقول بعدم اقتضائه والاستلزام باطل فان ارادوا بالنقيض
الذي هو جزء احد الاضداد الوجودية الخ آخر الجواب الذي ذكره فليس بصحيح وح فيتلقى بالقبول اي بقبول
الاستدلال وقبول تمامية على تقدير احتمال الاول من التردد لا مطلقا والحاصل انه تم قول المستدل
في اثبات نفي العينية على تقدير احتمال الاول اعني ارادة الترك مع حمل الاستلزام في كلامه على المتضمن
حتى يكون مقبولا كما ذهب اليه المص لانه يظهر من احتمال الاول ان الامر بالشيء ليس عين النهي عن الضد
الذي هو ترك المامور به بل ذلك النهي جزء الامر والامر يدل عليه تضمنا لا مطابقة ويلزم بطلان القول
بالعينية وتم دليل المستدل اذا كان مراده ابطال العينية لا انه يرد بانه ليس من محل النزاع واما قوله
مع حمل الاستلزام على المتضمن فباعتبار انه يقتضي الدليل ظ وقد عرفت ما في هذا الحمل وربما ذكر في هذا
الجواب وهو ان مفهوم الوجوب ليس زائدا على رجحان الفعل مع المنع من الترك على الثاني اي على تقدير كون
المراد احد الاضداد الوجودية وحاصله انما اذا كان مراد المستدل اثبات اصل الاقتضاء ولا يكون مراده
نفي العينية فلا يتم استدلاله لان الامر بالشيء لا يكون مستلزما للنهي عن احد الاضداد الوجودية
اذ الامر لا يدل على النهي عن احد الاضداد الوجودية بشيء من الثلث وذلك لان الامر انما يدل على النهي عن ترك
المامور به تضمنا وليس شيء منهما داخلا تحت هذا الترك والعدم ليصح تعلق النهي تضمنا كما اشار اليه المص
بقوله وابن هو ذاك الوجه الثاني ان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على
فعل لانه المقدور وما هو هنا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد الفعل والذم بانيهما كان يستلزم
الوجه الثاني مرجحة القائل بالاستلزام وكان الوجه الاول على الاستلزام لفظا وهذا على الاستلزام
مطلقا لان الامر الايجابي طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم على فعل لانه المقدور اي ليس المقدور الا
وجود الفعل لا عدم الفعل لان العدم ليس بمقدور وفيه ان نفس العدم وان لم يكن مقدورا لكن
باعتبار الاستمرار وعدمه يكون مقدورا فيجوز تعلقهما بالعدم باعتبار الاستمرار وعدمه اما استمرار فكما
اذا قال الشارع لا تشرب الخمر فان شرب الخمر له عدم ازلي ثابت مستمر وان شرب المكلف الخمر قطع استمرار
العدم الازلي وان لم يشرب يكن استمراره باقيا فيكون الاستمرار وعدمه تحت قدرة المكلف فيجوز تكليفه
بهما وفي الامر الخروج التكليف وهكذا جميع النواهي واما قطع الاستمرار فكما اذا قال الشارع
صل فان فعل الصلوة له عدم ازلي ثابت مستمر فان صلى المكلف يحصل قطع استمرار العدم الازلي للصلوة
وان لم يحصل يستمر العدم الازلي وفي صل وقع التكليف باعتبار عدم جواز استمرار العدم الازلي للصلوة

وباعتبار

وباعتبار وجوب قطع استمرار العدم الازلي لها وهكذا الكلام في جميع الاوامر وضمير كلاهما ضد للفعل الكف
النفس عن الاتيان بالمامور به وفعل احد الاضداد الوجودية يكون ضد الفعل المامور به ولا يجتمع وجود شيء
منهما مع وجود الفعل المامور به ولما لم يكن وجود الفعل المامور به مع وجود الكف المذكور او مع وجود احد
الاضداد الوجودية على سبيل منع الخلو دون الجمع يلزم ان يتوجه الذم بالكف عن الاتيان بالمامور به او احد
الاضداد الوجودية لان كلا منهما مقدور للمكلف وكل مذموم يكون منهيا عنه لان الذم لا يتوجه الا بارتكاب
المنهي عنه وبانتهائه قوله فالذم بانتهائه كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم عالم يذم عنه اي للذم والنهي اي
اي لان النهي معناه الذم وفيه منع لان النهي سبب للذم بارتكاب المنهي عنه والمراد ان المنهي عنه ما يذم
والا فحقيقة النهي طلب الكف عن الفعل وفي عند راجع الى الاتيان بانتهائه كان وفيه اشارة الى ان معنى المتضمن هنا
الاستلزام
اقول بعد ان نقل الحجة على الاستلزام مطلقا كما عرفت اجاب بمنع ان يتعلق الذم بفعل الضد بل هو متعلق بالكف عن
المامور به اذ العدم مقدور لا الاتيان بالمامور به بل يجوز ان يتوجه الذم بترك المامور به وبعدم الاتيان بالمامور
به وبعدم الاتيان بالمامور به بل يجوز ان يتوجه الذم بتركه ووجه الجواز بهما مر من ان العدم بما هو عدم وان
لم يكن مقدورا لكن باعتبار الاستمرار وعدمه يكون مقدورا ولئن سلمنا ان الذم الاعلى فعل لكن نمنع تعلق الذم
بفعل الضد بل يقول هو متعلق بالكف لان الذم في صورة عدم الاتيان بالمامور به انما يتعلق بكف النفس عن الاتيان بالمامور به
ولا يتعلق باحد الاضداد الوجودية المقارن للكف المذكور ولا نزاع فيه بل النزاع في تعلق النهي باحد الاضداد الوجودية وفيه
نظر لان كف النفس امر وجودي لوجود الفعل المامور به فيكون كف النفس فردا من احد الاضداد الوجودية لوجود الفعل
المامور به وقد مر في كلام المص ان الامر بالشيء لا دلالة له على النهي عن احد الاضداد الوجودية بشيء من الثلث والاخفاء في ان
الكف من الاضداد الوجودية فيلزم ان لا يدل الامر بالشيء على النهي عن الكف بشيء من الثلث ومع هذا كيف يقول المص ان الامر
بالشيء نهي عن ضده الخاص الذي هو الكف المذكور فيقع الدفع في كلامه وايضا قوله اذ مفهوم الوجوب ليس زائدا
رجحان الفعل مع المنع من تركه يدل على ان النهي عن ترك المامور به فلو دل الامر بالشيء على النهي عن الكف المذكور فيلزم التدافع
في كلامه وايضا لو كان الامر بالشيء والامر على النهي عن الكف المذكور يلزم استحقاق عقابين بسبب ارتكاب معصيتين شرعيتين احدهما
ترك المامور به وثانيهما الكف وقد ثبت قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين بذلك
بظاهره على ان القول بالعقاب انما هو ترك الواجب الشرعي لا بسبب فعل الضد الوجودي المنافي لوجوب الواجب الشرعي ايضا
والحاصل ان قوله ان نقول انه معلول الكف مبني على تقدير تسليم ان الكف عن الشيء مطلقا شيء سواء كان كفا عن فعل او عن
فعل ولنا ان نمنع ان ذلك مستند بان النهي طلب الكف عن الفعل لا عن الكف ولا يرد ان الكف فان المراد طلب الكف عن فعل هو
مبدء الاشتقاق للصفة ولا تكف كذلك فانه طلب الكف عن مبدء الاشتقاق وان كان المبدء كفا فخلاف النهي الفقهي في الامر
الايجابي فانه طلب الكف عن الفعل المامور به الذي هو مبدء الاشتقاق فان قلت لا يحصل هذا المنافاة فانه ضرورة يوجب
الذم على احد من الكف سواء كان فيما
اصطلاحا ام لا وهو دليل
عدم قلنا الفقهاء لا يلزم من
عدم ذلك محرم آخر والمراد

اي كلاهما الواحد هام

في قوله وكلاهما ص

الكف وفعل ضد المامور به ص
وان لانه معناه ص
علة

بلا اعتبار الاستمرار كما سبق فيجوز كونه
متعلقا للذم والحاصل انا لا نسلم
انما الذم لا يتعلق ترك المامور به
وبعدم ص ص ص

ايضا يلزم ان يفهم من الامر بالشيء
شيئان احدهما النهي عن ترك
المامور به وثانيهما النهي عن
الكف المذكور ص ص

النهي عند اذ لا ذم بما لم
يكن عنه لانه معناه

لا يقتضي كونه بالالتزام كما هو مذهب المستدل بل انما هو بالتضمن وهو عين متفقا انا كان هذا مراد
المص ويكون معنى قوله انه لا اشكال عرفا في النهي عنه في الجملة وبذلك لا يلزم ما ادعت من الاستلزام اذ هذه
الدلالة انما هي بالتضمن كما يذهب اليه المص وذكره هذا وقد يجاب عن الدليل الثاني بانا لا نسلم ان امر لا يجاب طلب
فعل يلزم تاركه بل هو على ما ذكره بعضهم اقتضاء جازم فلا يلزم خطور الذم بالترك بالبال سلمنا لكن فرق
بين الشيء وبين تصوره ولا يجاب بهذا المعنى حاصل من الامر ولا يلزم تصوره حتى يلزم خطور الذم بالترك
بالبال سلمنا لكن اعتبار الذم بالترك في مفهوم الايجاب والكلام في الايجاب الخبري المتعلق بالفعل
المعين ولا يلزم اعتبارهما في الخبري الا اذا كان هذا المفهوم بالحيثية الجزئية متوقف وممنوع اذ لعله عرض
لها ولعلم ان بعض اهل العصر حاول جعل القول مختصرا في المعنوي هذا اشارة الى ما ذكره بعض
افاضل شيراز في حاشيته على الشرح العضدي وشرح المرشح للفاضل التفتازاني فانه قال فيهما اقول قد عرفت
ما هو التحقيق وهو ان قال بان الامر الشرعي يتضمن النهي عن ضده لا يقول بانه لازم عقلي له بمعنى انه لا يتعقل الامر
من تعقله وتصوره بل المراد باللزوم العقلي المقابل للشرعي يعني ان العقل يحكم بذلك اللزوم لا الشرع والحاصل
انه اذا امر الامر بفعل فبمقتضى ذلك الامر منه يلزم ان يحرم ضده والقاضي بذلك هو العقل فالنهي عن الضد
لازم له بهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا اصليا لعدم الدلالات الثلث حتى يلزم تعقله بل انما
هو خطاب تبعي كالامر بمقدمة الواجب اللازم من الامر بالواجب اذ لا يلزم ان تصوره لكن فرانتهى قوله فسقط الكلام
ان من قال الخ قال شيخنا هذا مرتب على القول بوجوب مقدمة الواجب مطلقا فيلزم من الامر بالشيء النهي عن
الضد الخاص واما على القول بعدم الوجوب مطلقا كما هو راي المص او وجوب ما يجب تقدمه زمانا
كما هو المختار فلا يكاد يتم الا في الضد العام يعني الترك والمص كانه حمله على الضد العام فاتى بمرده بعدم
انطباق بعض العبارات عليه او اراد ان ما ذكره على تقدير تمامه في الضد الخاص لا ينطبق الترك عبارة انتهى
عليه وقوله بل المراد باللزوم مقابل الشرعي الى قوله ليس خطابا اصليا محل بحث لان غايته ما يلزم على
تقدير المقدمة هو كون ضد المامور به منهيا عنه عقلا وحراما عقليا وليس الكلام فيه بل في كون ذهني القول مصادرة
على المطلوب لان كون الضد الخاص حراما شرعيا او العكس وعين النزاع وقوله ليس خطابا اصليا الى قوله
كما هو محل بحث ان الخطابات الشرعية انما هي لاجل بيان الاحكام الشرعية ولا بد من تفهم الاحكام الشرعية اما
بطريق المطابقة او التضمن او الالتزام والالتزام لا يلزم الا لعلاقة التبعية وليس للمبين والخطاب الذي ادعاه ان كان
مفهوما من الخطاب الاصلي بطريق المطابقة او التضمن او الالتزام فهو واجب الاتباع ويكون داخلا في الخطاب
الاصلي اما بطريق المطابقة او التضمن او الالتزام لان المفهوم من الخطاب الاصلي يكون متناولا لكل واحد من
المعنى المطابقي او التضمني او الالتزامي فيكون الخطاب التبعي اصطلاحا لا يمنع وان لم يكن مفهوما من الخطاب
الاصلي بشيء من الثلث فليس واجب الاتباع شرعا لان الحكم الشرعي المستفاد من خطاب الشارع يلزم
ان يستفاد منه اما من جهة المطابقة او التضمن او الالتزام والالتزام لا يلزم الا لعلاقة التبعية في بيان الاحكام الشرعية
واللازم باطل فالملزوم مثله وقوله كالامر من عند تقدير الواجب اللازم من الامر بالواجب اذ لا يلزم ان
يتصور الامر انه محل بحث لانه لم يثبت بدليل يعول عليه كون مقدمة الواجب المطلق واجبة وجوبا

شرعيا

حتى يلزم تعقل بل انما هو خطاب تبعي م

بمقدمة الواجب اللازم من الامر بالواجب ان يتصور الامر م

شرعيا نعم هي واجبة بمعنى لا بد منها عقلا لا انها واجبة شرعا وقوله تعسف بحت بل فرية بينة تعرض بتغليط
البعض والتعسف العدول عن الطريق الحق والخبط على غير هداية والهمت بالتاء المثناة فوق والخالص وكونه
بالتاء المثلثة بعيد والفرية بالكسر الكذب عن عمد ووجه الاضراب انه قد سبق ان اكثر عباراتهم صريحة
في الاستلزام اللفظي فحمله الجميع على الاستلزام المعنوي ليس الا افتراء عن عمد واجتمع المفصلون على
انتفاء الاقتضاء لفظا بمثل ما ذكرناه في برهان ما اختاره وعلى ثبوته معنى بوجهين احدهما ان فعل الواجب
الذي هو المامور به لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وح يجب ترك فعل الضد الخاص وهو معنى النهي عنه وجوابه بعلم مما سبق
احتج المفصل وهو البعض المخصص لمحل النزاع بالضد الخاص دون العام بالمعنى المشهور بان الامر لا يجابي آنفا فانا نمنع وجوب ما لا يتم
لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا بمثل ما ذكرناه سابقا في برهان ما اختاره من ان الامر بالشيء لا دلالة له على النهي عن الواجب الا به مطلقا بل يختص بالشيء وقد تقدم من
احد اضداد الوجود به باحدى الثلث اذ حاصل ما ذكره المص قدس سره هناك انتفاء الدلالات الثلث بهذا
محصل استدلالهم على انتفاء الاقتضاء لفظا واما استدلالهم على ثبوت الاقتضاء معنى فوجهان احدهما
ان فعل الواجب الذي هو المامور به لا يتم الا بترك ضده الخاص بالمعنيين المذكورين وما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب وح يجب ترك الفعل الضد الخاص وهو معنى النهي عنه واعترض عليه بانه لو تم هذا لزم ان يكون الزنا واجبا
باعتبار ان ترك اللواط واجب وهذا الترك الواجب يحصل بالزنا فيكون مقدمة الواجب والمفروض ان مقدمة الواجب
واجبة شرعا فيلزم ان لا يكون الزنا حراما واللازم باطل بحكم ضرورة الدين وكذا العكس وبطلان اللازم دليل على بطلان
الملزوم وجواب بعض الوحيد بعلمه ما سبق انفا في مسئلة مقدمة الواجب فانا نمنع الوجوب فيهما مطلقا ونحقق ذلك
بالسبب وترك الضد الخاص ليس سببا لفعل المامور به فلا يكون ترك الضد الخاص سببا للفعل المامور به حتى يلزم من
وجوبه وجوب ترك الضد وقد تقدم موقوف تنقيح البحث عن وجوب السبب قال شيخنا قدس سره مقتضاه ان الفعل
الاختياري للعبد الفاعل المختار موقوف على الارادة التامة المستجمعة لما يتوقف عليه وجود الفعل لا اختياري فلا
شك في ان المامور به شرعا يلزم ان يكون فعلا اختياريا للعبد المكلف كالصلوة والحج والامر بالصلوة مثلا ليس امرا بتحصيل
الارادة التامة لان لفظ صل لا يفهم منه الا طلب الصلوة مع المنع من تركها فهو تحصيل الارادة المذكورة واجب
وجوبا عقليا بمعنى انه لا بد منها في وجود الصلوة وايضا لو كانت الارادة المذكورة واجبة شرعا يلزم كلا العقابين
كما عرفت وهو منتف بقوله ما سلككم في سقر الآية وقد تمان امر الشارع بالصلوة ليس امرا بتلك الارادة المذكورة
ولا دلالة له عليها باحدى الثلث فيلزم ان لا يكون الامر المسبب امرا بسببه وبما ذكرنا يضعف قول المص بل يختص
ذلك بالسبب انتهى كلام شيخنا قدس سره وفيه نظر قال المحشي الحديد التحقيق في الجواب منع كون ترك الضد الخاص
مقدمة وموقوفا عليه الواجب وانما يحصل معه في الوجود بلا توقف من الطرفين والجمع بينهما بالمعنى كون فعل
احد الضدين مقدمة لترك الضد الآخر على عكس المذكور هنا واعجب من ذلك تسليم مصنف المختصر وشارحه ما ذكره
في الموضعين مع منافاتهما واما الجواب في الموضعين بمنع كون مقدمة الواجب واجبا مطلقا ثم قال وقد تلقى في
هذا التحقيق بان حصول الفعل موقوف على علته التامة وهي عبارة عن حصول جميع الشرائط وعدم جميع الموانع
ولا شك ان كل ما هو مثله مانع منه فيتوقف حصوله على تركه لان المتوقف على المتوقف متوقف على كل واحد

بل السبب في الحقيقة هو العلة الداعية لفعله انما هو لا ارادة نعم ترك الضد مقارن للارادة الفعلي م

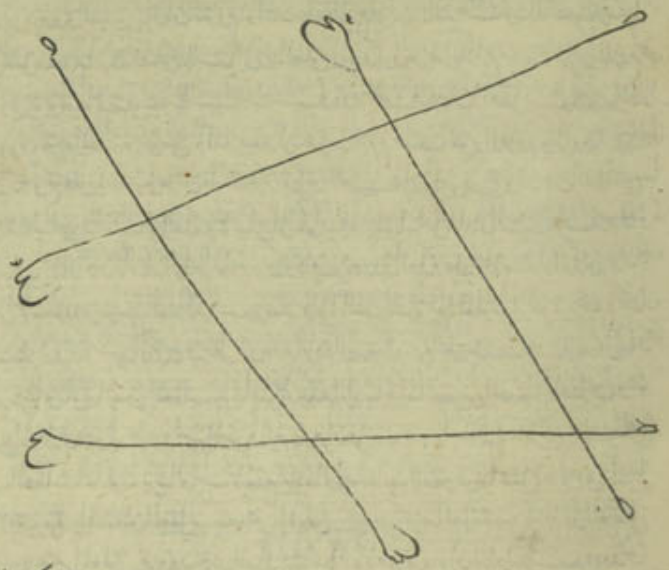
توهم لا مسورة

دفع

من حصول الحرارة بالضرورة فيلزم توقف على ترك ضده فهو مقدمة وموقوف عليه انتهى قوله وسيأتي تفصيل الكلام عند
استدلال المص على مختاره يجب الرد على ما ذكر من التدفيع وبيانه هنا ان مقدمة الشيء ما يكون وسيلة الى ايجاد ذلك
الشيء كقطع المسافة في الحج وترك احد الضدين بالنسبة الى فعل الآخر ليس كذلك بل هو لازم مقارن له ولا يلزم من وجوب
الملزوم وجوب اللازم كتبريد الوجه حال غسله في الوضوء فقول المعترض كل ما هو ضد له مانع منه فيلزم توقفه
على ترك ضده ممنوع لان المانع من الشيء يجب ان يكون وجوده لذاته علة تامة لعدم ذلك الشيء ولو كان احد الضدين
مانعا من الآخر لوجب ان يكون وجوده علة تامة لعدم الآخر فيصح تحليل الفاء التعقيبية الذي هو مناط العلية
في قولنا تحقق الضد فانتفى الضد الآخر مع انه باطل قطعا لانا نعلم ان عدم الضدين يترتب على عدم ارادة فاعله ولا دخل
لوجود الضد الآخر في عدمه بالذات وانما هو مقارن له لعدم الارادة حتى لو فرض ان لا ضد له ولم يوجد ذلك
الضد لكان عدم الضد الآخر في عدمه بالذات وان بعدم ارادة الفاعل بحاله والثاني ان فعل الضد
الخاص مستلزم لترك المأمور به وهو محرم قطعا فيحرم الضد لان مستلزم المحرم محرم والجواب ان اردتم
الوجه الثاني من الوجهين ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك المأمور به وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان
مستلزم المحرم محرم نمنع الاستدلال ان ترك المأمور به حرام اتفاقا لان ترك المأمور به منهي عنه شرعا
على ان صيغة الامر تدل على طلب الفعل المأمور به مع المنع من تركه فان رجحان الفعل مشترك بين
الواجب والندب والفرق بلوازم لا قائل الحد المنع من الترك وحاصل الاستدلال ان الترك قسمان احدهما
حرام كترك الواجبات الشرعية وثانيهما واجب كترك المحرمات فترك المحرمات شرعا واجب وترك شرعا و
ضد المأمور به مستلزم لترك المأمور به وترك المأمور به حرام ومستلزم الحرام حرام فيكون الضد حراما وكل
حرام منهي عنه فيكون الضد منهيا عنه وهو المطلوب فثبت بهذا الاستدلال ان يكون الامر بالشيء مستلزما للنهي
عن ضده الخاص مخالفا لما هو مذهب المفصلين والجواب ان اردتم الاستلزام لا اقتضاء والعلية منعنا
المقدمة الاولى وهي القائلة بان فعل الضد الخاص مستلزم لترك المأمور به بل مصاحب معه وانما العلة عدم
الارادة لان مسلمنا ليست من باب لزوم السبب للمسبب وكلامكم هذا مختص به وان اردتم مجرد الملازمة
في الوجود فلا نسلم ان تحريم اللازم مستلزم تحريم الملزوم واليه اشار بقوله وان اردتم به مجرد عدم الا
نفكاك في الوجود الخارجي على سبيل التجوز منعنا الاخيرة وهي ان مستلزم المحرم محرم وقال سبحانه هي
قوله فيحرم الضد واقاد ذكره ان مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجي لا يطلق عليه اللزوم لا مجازا
ثم لا يخفى ان هذا انما يتم اذا كان التلازم في المدعى تلازم المقدمة مع ما يتوقف عليها فانه لا يلزم من وجود
المقدمة اذا لم يكن علة وجود ما يتوقف عليها ولا يلزم من تحريمها تحريمه اذا لم يصاحبه غير ان هذا اللازم
الذي يقبل الانفكاك كما ذكر لا يتحقق في مسئلتنا هذه لانه لا ينفك فيها فعل الضد عن ترك المأمور به او فعل
المأمور به عن ترك ضده فعل كل منهما موجب لترك الآخر ملزوم له فيتوجه فيه ثبوت الملازمة وتم حجة الخصم
غير دفعها وحاصله انكم ان اردتم باستلزام الضد الخاص لترك المأمور به مجرد عدم الانفكاك في الوجود

بالاستلزام لا اقتضاء لان العلية منعنا المقدمة الاولى وان اردتم به مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجي على سبيل التجوز منعنا الاخيرة متن

لان فعل الضد ليس علة لترك المأمور به



المقدمة الاولى وهي القائلة بان فعل الضد الخاص مستلزم لترك المأمور به لان فعل الضد ليس علة لترك المأمور به
بل مصاحب مع تركه وانما العلة عدم الارادة لان مسلمنا ليست من باب لزوم السبب للمسبب وكلامكم هذا مختص به
وان اردتم مجرد التلازم في الوجود فلا نسلم ان تحريم اللازم يستلزم تحريم الملزوم واليه اشار بقوله وان اردتم به
مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجي لا يطلق عليه اللزوم الا مجازا ثم لا يخفى ان هذا انما يتم اذا كان التلازم
في المدعى تلازم المقدمة مع ما يتوقف عليها فانه لا يلزم من وجود المقدمة اذا لم يكن علة وجود ما يتوقف عليها
من تحريمه تحريمها اذا لم يصاحبه غير ان هذا اللازم الذي يقبل الانفكاك كما ذكر لا يتحقق في مسئلتنا هذه لانه لا ينفك فيها
فعل الضد عن ترك المأمور به او فعل المأمور به عن ترك ضده فعل كل منهما موجب لترك الآخر ملزوم
له فيتوجه فيه ثبوت الملازمة وتم حجة الخصم غير دفعها وحاصله انكم ان اردتم باستلزام الضد الخاص لترك المأمور به مجرد عدم الانفكاك في الوجود

الغرض من هذا التحقيق بيان ان الملزوم اذا كان علة للازم اي علة تامة مستلزمة له كضرب الرقبة بالنسبة
الى القتل وكعدم ارادة الصلوة بالنسبة الى ترك الصلوة لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم نحو
ما ذكر في توجيه اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب السبب وقد مر البحث فيه فان العقل يستبعد تحريم المعلول
من دون تحريم العلة ومتى انتفى ذلك يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم والمراد بالسبب العلة
التامة وح فلا يرد ما قيل من ان ظ الكلام يعطي ان السبب علة وليس كذلك لان العلة جميع ما
يتوقف عليه الشيء والسبب جزء العلة ولا يحتاج الى الجواب عنه ايضا بانه لعل المراد ان السبب لا يستلزم وجود
المسبب الا اذا كان تاما خاليا من الموانع وذلك كاف في صدق العلية عليه والاستبعاد المذكور وان كان
جائز الا انه مقدور بتوسط العلة لكنه مستبعد عقلا واذا انتفت العلة مع المعلول في التحريم يرتفع ذلك لا
مستبعد لهذا قال الشيخ المدرس فيه نظر لان عدم ارادة الصلوة كصلوة الظهر مثلا علة مستلزمة لتركها وهو
حرام شرعا وتاركها يستحق العقاب بتركها فلو كان عدم ارادتها حراما ايضا يلزم استحقاق العقابين وهو
محتاج الى دليل يعول عليه وليس فليس وايضا قد مر ان قوله تعالى ما سلككم في سقر الآية يدل بظاهره
على ان العقاب انما يكون بترك الواجب لا بعدم ارادة الواجب ايضا لان وجوبها عقلي لا شرعي وبناء على
هذا لا يقتضي قول المص فان العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة لا انه ان اراد ان العقل
يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة فهو مسلم ولا مضرة فيه وان اراد انه يستبعد بعد تحقق
النظر ايضا فهو غير مسلم والوجه في عدم التسليم ما عرفت سابقا وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة
اي وكذا يستبعد العقل تحريم اللازم من دون تحريم ملزومه اذا كانا معلولين لعلة واحدة فان انتفاء التحريم
في احد المعلولين يستدعي انتفاءه في العلة فيختص المعلول الآخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته ولو
لم يكن تحريم احدهما مستلزما لتحريم الآخر لارتفع التحريم بالكلية هف تقريره ان التحريم اذا انتفى في
احد المعلولين انتفى في علته ايضا فيلزم اختصاصه بالمعلول الآخر وانه باطل لما مر من ان تحريم اللازم يقتضي
تحريم الملزوم اذا كان الملزوم علة وان كان ظ العبارة يوهم خلاف ذلك اذ ظاهرها انه اذا انتفى التحريم
في احد المعلولين فيعلم انه انتفى في العلة واذا انتفى التحريم فيها اختص بالمعلول الآخر وانه باطل لما مر من تحريم اللازم
يقتضي تحريم الملزوم واذا كان الملزوم علة وليس هذا مراده فاذن مراده منها انه لا يجوز ان يرتفع التحريم
من العلة والمعلول فيختص في ذلك الوقت بالمعلول الآخر حاصله انه اذا فرض ان العلة واحدة معلولين
وفرض مع ذلك ان يكون احد المعلولين بخصوصه حراما والمعلول الآخر لا يكون حراما فعلى هذا الفرض
يلزم فساد وهو كون المعلول الحرام مختصا بالحرمة ولا تكون علته حراما وقد مر ان العقل يستبعد حرمة
المعلول بدون حرمة علته بيان لزوم الفساد المذكور ان المعلول الذي فرض انه لا يكون حراما
يكون حرمته مستلزما لعدم حرمة علته فلا تكون علته حراما والمفروض ان هذه العلة علة للمعلول الحرام
ايضا فيلزم ان يكون المعلول الحرام مختصا بالحرمة ولا تكون علته حراما وقد مر ان العقل يستبعد ذلك
وح فلا بد من ارتكاب التأويل في ظ العبارة قال المحشي الجديد قوله فان انتفاء التحريم في احد المعلولين

يستدعي

يستدعي انتفاءه في العلة فيه نظر اذ عدم التحريم بمعنى الاباحة الاصلية في معلول انما يقتضي عدم تحريم علته
من حيث انها علة وعدم تعلق النهي بها من هذه الحيثية وهذا لا يقتضي عدم تحريمها مطلقا اذ ربما كان
التحريم فيها لترتب المعلول الآخر عليها لا لهذا المعلول ويمكن ان يجاب عنه بان المص قد بنى ذلك
على ما سيجيء من امتناع تعلق الوجوب والحرمة بالنسبة الى شيء واحد تحقيقي ولو باعتبار حيثيتين فانه يدل على
امتناع تعلق الاباحة والتحريم بالنسبة الى شيء واحد تحقيقي ولو بحيثيتين ولو كانت العلة مباحة بالنسبة
الى احد المعلولين حراما بالنسبة الى الآخر يلزم كون الامر الواحد التحقيقي معروضا للضدين وهو باطل على ما
سيجيء فلو لم يكن ما سيذكره تماما لكان ذلك موضع النظر لا ما ذكره هنا لا بناء عليه ومحصول
كلام المص هنا ان المعلولين اذا كان احدهما محرما بالذات فاما ان يكونا محرمين او مباحين او احدهما
محرما والآخر مباحا لا سبيل الى الثاني لانه خلاف المفروض وعلى حرمة احدهما بالذات ولا الثاني
لانه يلزم ان تكون علتهما محرمة مباحة معا وانه ح مفقين لا وهو المطلوب لما يكون الملزوم
معقولا وكانه اطمأن حكمه بالمقايسة الى ما ذكره وامّا اذا انتفت العلية منهما والاشتراك
في العلة فلا وجه لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا ينكر العقل
تحريم احد امرين متلازمين اتفاقا مع عدم تحريم الآخر
ما مضى من الملازم والاستبعاد كان فيما اذا تحققت العلة بين اللازم والملزوم وكان احدهما اعني الملزوم
علة للآخر او اشتركا في العلة اما اذا انتفت العلة بين اللازم والملزوم بان لا يكون احدهما علة للآخر ولا
تقدم وانتفى الاشتراك في العلة فلا وجه ح لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم والمراد من اللازم ترك الواجب
الشرعي ومن الملزوم احد الاضداد الوجودية اذ لا ينكر العقل تحريم احد امرين متلازمين اتفاقا من دون تحقق
وتلك العلاقة تحصل اما بان يكون احدهما علة والآخر معلولا او بان يكونا معلولي علة واحدة وح فالمراد بالملازم
مجرد المصاحبة في الوجود لا الملازم لمعنى العلية وقضاء ما يقتضي ان تضاد الاحكام بايسرها يمنع من
اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين وبدفعه ان المستحيل انما هو اجتماع الضدين في موضوع واحد
يريد ان غاية ما يحتمله العقل ويجوزه ان تضاد الاحكام الشرعية يمنع من اجتماع حكمين منها في الوجود وذلك
مانع من اجتماع حكمين في متلازمين وهو اشارة الى ما يمكن ان يستدل به على كون تحريم احد المتلازمين مع انتفاء
العلة والاشتراك فيها مقتضيا لتحريم الآخر والمدفوع بالنقض التفصيلي او الاجمالي وهذا انما تم في المتلازمين
الذي يمكن انفكاكه في الوجود كما ذكرنا في انفكاك وجود مقدمة الشيء عن وجوده حيث يمكن وجودها
مع عدم وجوده وقد ذكرنا ان مسئلتنا لا يمكن فيها الانفكاك فهي راجعة الى الملزوم البيني الذي قد سلم
المص الحكم المذكور فيه وحاصل كلام المص ان غاية ما يحتمل دليلا على تحريم احد المتلازمين مطلقا يستلزم
تحريم الآخر ان المتلازمين يجتمعان معا فاذا كان حكم احدهما ضد الحكم الآخر يلزم اجتماع الضدين وفيه انه لو تم
ذلك لزم ان لا يكون الحرامين ايضا والا لزم اجتماع المثلين وعلله ما اشار اليه بقوله وعلله ويدفعه ان
المستحيل الخ وحاصله ان اجتماع المتضادين او المثلين انما يمتنع اذا كان موضوعهما واحدا وهنا موضوع

الثاني

تحريم

العلاقة

اشتراكهم

احد المتضادين او المثلين غير موضوع آخر ضرورة ان موضوع احدهما احد المتلازمين وموضوع الآخر
الآخر فلا يلزم اجتماع الضدين او المثلين المستحيل قيل عليه اختلاف الموضوع مع ثبوت التلازم في
الوجود لا يجوز معه تغيير الحكم فيهما لان معنى التلازم لا يتحقق الا ان يكون وجودهما سواء وعدمهما
سواء فكيف يختص احدهما بحكم ويختص الآخر بما ينافيه في حالة الاجتماع سوى كان التلازم من تلازم المتضايفين
من غيرهما وقرك ان تفعل كذا وقصارك ويبغم وقصرك وقصارك بعضهما اي جهدك وغايتك
كذا في القاموس وتضاد الاحكام تعاندها وتدافعها فانها امور متضادة لا يجوز اجتماع اثنين منها
في محل واحد كالنوم وترك الصلوة والمراد بها الحكم المشهور او الاعم عمل ذلك لو اثبت قول الكفعي
بنقله المباح لما هو مقرر فان ترك الحرام لا بد وان يتحقق في ضمن فعل من الافعال والا يرب في وجوب ذلك الترك فلا
يجوز ان يكون ذلك الفعل المتحقق في ضمنه مباحا لانه لازم للترك ويمنع اختلاف المتلازمين في الحكم وبناء هذا القول
او على تضاد الاحكام لو اثر في امتناع اجتماع الحكمين منها في المتلازمين لثبت قول ابي القاسم الكفعي
ومراده ان الملازم بين امرين لو وجد وكان مانعا من اجتماع حكمين من احكام الشرعية بناء على ان المتلازمين
كالشيء الواحد وتضاد الاحكام يمنع من الاجتماع فلا جرم انه يلزم ح عدم اجتماع حكمين في متلازمين فاذا اقتضى
الواجب تحريم تركه وكان الترك ملزوما لفعل من الافعال الخمسة فلا بد من زوال الحكم عن الفعل الذي
هو الضد ويتحد مع الترك في التحريم ان كان وهذا هو مطلوب الكفعي حيث نفى المباح نظرا الى ان كل مباح
فهو ترك حرام فالسكوت ترك القذف والسكون ترك القتل وكل ترك حرام واجب فالمباح واجب
وهذا بحث آخر على الدليل الثاني الذي ذكره المفصلون وكلمة ذلك اشارة الى مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود
الخارجي والتلازم في الوجود الخارجي وصفه لو اثر في قوله على ان ذلك لو اثر يعود الى مجرد عدم الانفكاك
اي لو كان مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجي مؤثرا في وجوب اتفاق حكم المتلازمين وعدم جواز اختلافهما
فهل في الحكم الشرعي للزم ان يتم ما ذهب اليه ابو القاسم الكفعي البلخي وهو نفي المباح الشرعي بيان اللزوم ان
الترك الواجب شرعا لا بد وان يتحقق في ضمن فعل من الافعال وتلك الافعال اذا كانت مباحة شرعا يجتمع تلك
التروك الواجبة معها فيحصل عدم الانفكاك في الوجود الخارجي والمفروض ان المتلازمين يلزم اتفاقهما
في الحكم الشرعي ولا يجوز اختلافهما فيه وبناء على هذا يلزم ان يكون تلك الافعال المباحة واجبة
وبحصول الكلام في شبهة الكفعي ودفعها انه ان اراد ان فعل المباح نفس ترك الحرام فذلك باطل لان
فعل المباح امر وجودي والترك امر عدمي فيمتنع ان يكون احدهما عين الآخر وايضا لو كان احد الفعلين عين
ترك الآخر للزم ان يكون فعل الصلوة عين ترك الزكوة الواجبة وترك الزكوة حرام فيكون فعل الصلوة حراما
وقس على ذلك وان اراد ان فعل المباح مما يتوقف عليه ترك الحرام فيلزم ان يكون مقدمة الواجب واجبة
فيرد عليه انه ان اراد ان مقدمة الواجب الشرعي واجبة شرعا فلم يثبت وان اراد ان مقدمة الواجب واجبة
بمعنى لا بد منها فهو مسلم وغاية ما يلزم على هذا التقدير الوجوب العقلي فقط لا الوجوب الشرعي كما هو مذهب
الكفعي والتحقيق في دفع شبهة الكفعي ان وجود الافعال الاختيارية للعباد مستندة الى ارادتهم التامة

المستجمعة

المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه الفعل الاختياري ولما كان عدم العلة علة لعدم المعلول فيلزم ان يكون ترك الافعال
الاختيارية وعدمها مستندا الى عدم الارادة التامة المستلزمة لوجود الفعل الاختياري لكن في زمان عدم ارادة
الفعل الاختياري يتحقق وجود فعل اختياري آخر لاجل يتحقق سببه فيكون وجود هذا الفعل الاختياري مع الارادة
لعلة لا انه علة حقيقة فاتصاف بالعلية من قبيل اتصاف جالس السفينة بالحركة حال حركة السفينة ولما كان عدم
ارادة الفعل الخاص الارادي الحرام لا ينفك عن وجود فعل مباح في الاغلب فيتوهم ان وجود المباح ايضا علة لعدم
الفعل الحرام وتركه وبهذا التوهم يتاتى عدم التمييز بين ما هو العلة حقيقة وبين ما مع العلة حقيقة وبين ما مع
العلة بطريق الصحابة لا تفاقه وبعد التمييز يظهر سقوط هذا التوهم فظهر ان شبهة الكفعي ناشئة من عدم التمييز بين
ما هو العلة حقيقة وبين ما مع العلة بطريق الصحابة لا تفاقه فلاجل الاشتباه ذهب الى نفي المباح الشرعي رأسا
وجعل المباح الشرعي فردا من افراد الواجب المخير الشرعي بناء على ان ترك الحرام قد يحصل بسبب الفعل الواجب ايضا
كالصلوة الواجبة والاتيان بقوله في وجوب ذلك الترك الى ترك الحرام والكناية للترك الذي يكون واجبا بقوله
في ضمنه وضمنه لانه لازم للترك الفعل المتحقق في ضمنه وقوله ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم بلا بنية على عدم
جواز اختلاف المتلازمين في الحكم الشرعي والبناء على المنع الكراهة مصدر بمعنى الكثير ولا شاء القول الكفعي و
الكناية الاصوليون في قوله ولهم في رده وجوه ويمتنع في بعضها تكلف حاصله ان للاصوليين في رد قول الكفعي
منها ان ترك الحرام لا يتوقف على المباح فقط لان ترك الحرام قد يحصل بسبب الفعل الغير المباح ايضا كالصلوة الواجبة فانه
قد يحصل بسببها ترك شرب الخمر مثلا وهذا الوجه مردود لان مراد الكفعي من نفي المباح الشرعي انه صار فردا
للواجب المخير وغاية ما يلزم من كون ترك الحرام حاصلا بغير المباح ايضا ان لا يكون المباح واجبا عينيا ومن انتفاء
الوجوب العيني لا يلزم انتفاء الوجوب رأسا لجواز تحقق الوجوب في ضمن الوجوب التخييري ويحصل به مطلوب الكفعي ومنها
الزام الكفعي بوجوب الحرام الشرعي كاللواط والزنا على ما مر لا يتم يمكن للكفعي التفصي عن الالزام المذكور بان يقال
يجوز ان يكون الشيء الحرام فاقدا لوجه واجبا وجه آخر كالصلوة في الدار المغصوبة عند من قال بصحتها لانا نقول
هذا قياس مع الفارق لان الصلوة لها جهة الوجوب في الجملة بخلاف الزنا فان من جملة مرة الزنا لا يجوز له الاقدام عليه
فلا يكون الزنا مباحا فضلا عن كونه واجبا سوى كان وجوبا عينيا او تخييريا ومنها ما اختاره الحاجب وهو منع وجود
مقدمة الواجب المطلق الا اذا كانت شرطا شرعيا كما مر فيما سبق مع ما رد عليه ومنها الجواب الحقيقي الذي تقدم ذكره
حيث صار يفهم القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا لظنهم ان الترك الواجب لا يتم الا بفعل من
الافعال فتكون واجبة
مخيرا
هذا بيان لما دعاهم الى هذا التكلف يعني انهم لما كانوا قائلين بوجوب المقدمة مطلقا حتى غير السبب ايضا ضلالتهم
هذا القول والجاهم واضطرهم فلجأوا الى هذا التكلف وانما قال في هذا الجواب تكلف لان
مذهبه التفصيل في المقدمة والفرق بين السبب والشرط واما على القول بوجوب غير السبب فهو في سعة من هذا
فلا يلزم عليه نفي المباح مع ان له تحقيقا آخر في رد شبهة الكفعي كما ذكره المص والجواب الذي فيه التكلف على ما
يفهم

من ترك الحرام الخ

من رد المص بقوله لقائلهم الخ انه على تقدير ان ترك الحرام الذي هو الواجب لابد وان لا يتحقق الا في ضمن فعل من الافعال
لا يلزم نفي المباح اذ لا يلزم ان يكون كل فعل مما يتحقق به الواجب بل الواجب انما يتحقق في بعضه لان كل فعل لا يتعين
ان يكون الترك به لجواز ان يكون الترك بغيره فلا يلزم نفي المباح مطلقا وقوله لقائلهم ان الترك الواجب كترك الزنا
ولا شك ان واجب لازم الفعل تعليل لكون جوابهم تكلفا يعني انه على تقدير ان المقدمة واجبة مطلقا يكون ترك الحرام الذي
هو الواجب لازم الا بفعل من الافعال فيكون كل فعل واجبا تخييريا لكن كل فعل من الافعال الوجودية المتضمنة لترك الحرام الذي
عليه انما مقدمة للواجب المطلق ومقدمة الواجب المطلق واجبة عند هم سوى كانت سببا او شرطا ولما كان ترك
الحرام يحصل بكل واحد من تلك الافعال الوجودية بلا مدخلية لخصوصية صار كل واحد منها فردا للواجب المخير فثبت ما
ادعاه الكعبي من نفي المباح اذ ليس مراده اثبات الوجوب بمقابل ما يقابل المباح والتحقيق في رده انه مع
وجود الصارف عن الحرام لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال وانما هي من لوازم الوجود بوضوح ذلك انه مع وجود
الصارف كعدم الارادة مثلا وانتفاء الفعل به لا يحتاج الترك الى فعل صدقه لاضداد الوجودية ولا دخل لذلك الفعل
في ذلك الترك وانما يقارنه من حيث انه من لوازم وجود المكلف وانه لا ينفك عنه على تقدير ان يقول بعدم تعاقب
الاكوان واحتياج الممكن مع البقاء الى المؤثر وان لم يفعل به جاز خلو المكلف عن فعل بحيث لا يكون هناك ترك الحرام
وبيانه ان المراد بالاكوان الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ولا شك ان اي فعل ينفك عن احدها لا بعينه
مثلا فعل الزنا اجتماع وترك افتراق لا عرف هذا نقول اذا وجد صارف عن فعل الزنا وانتفى ذلك
الفعل وانتفى ذلك الاجتماع اللازم له ايضا ويتحقق ترك الزنا ويتحقق الافتراق الذي هو ضد الاجتماع فان قلت ان تقارن
الضد يحتاج الى تاثير من المكلف بعد في كل آن فيكون المكلف حاليا عن التاثير في الشيء او في ضده اذا المكلف في كل آن يؤثر
اما في هذا او في ضده فاذا لم يكن مؤثرا في الاجتماع الذي يتحقق به الزنا يكون مؤثرا في الافتراق الذي هو ضده
الذي يتحقق به ترك الزنا واما اذا لم يفعل ذلك بل الكون ذلك الضد باقيا بلا تاثير مجدد من المكلف امكن خلو المكلف من
التاثيرات كلها فلا يكون ثمة الا ترك الزنا بلا تاثير من المكلف في شيء اصلا يعني ان وجود الفعل يتوقف على علته التامة
ومن جملتها حصول جميع شرائطه كتصوره والشوق اليه وارادته ورفع جميع موانعه وعدمه اما لعدم الشرائط او
لوجود الموانع وحاصل ما اجيب عن قول الكعبي هو ان الانسان قد يخلو عن الافعال كلها بناء على ان الاجسام متحيزة و
ليست متحيزة وح لا نسلم ان ترك الحرام لا يكون الا بفعل مباح لجواز خلو المكلف عن كل فعل فلا يكون هناك ترك لان الترك
مع وجود الصارف عن الحرام لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال وانما مع انتفاء الصارف عن الحرام فيتوقف الامتثال
على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق ولا يحصل الا بفعله فان قلت فيلزم وجوب مقدمة الواجب ح قلنا لا ضير فيه فان الافعال
في ضد الزنا واجبة من جهة انه ترك الزنا وان كان مباحا من جهة اخرى والى هذا اشار بقوله والتحقيق في رده
انه مع وجود الصارف لعدم ارادة الزنا مثلا لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال وح فتنفعل المباح بقصد انه مباح
والواجب بقصد انه معين لا مخير اذ يحصل المطلوب الحرام عن الذي هو ترك الحرام من جهة اخرى وهي انه حدث تصوره
والشوق اليه والارادة وهذه الافعال ح انما هي من لوازم الوجود حيث يقول بعدم بقاء الاكوان الاربعة وهي
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والحاصل ان وجود الصارف من الافعال الوجودية المقارنة لذلك الصارف

لان المفروض

لائق

لائق الصارف ايضا من الافعال لانا نقول انه من لوازم وجوده الخارجي كغيره من الافعال لان جهة توقف عليه
حتى لو فرض عدم الاشتغال بشيء من الافعال كان ترك الحرام باقيا على حاله من جهة عدم الشرط والحاصل انه لا يجب
عليا في هذه الصورة فعل المباح ولا غيره لتحصيل الكف عن الحرام وان كان مباحا بقاء الاكوان الاربعة استغناء
الباقي من المؤثر حال خلق المكلف عن كل فعل وقد مثله العلامة قدس سره في التهذيب بالساكن المتحيز
فلا يكون هناك ترك الترك وليس هو من فعل المكلف بل هو حاصل بغيره قيل عليه ان كان المراد بالفعل الثابت
فيتحقق عدم التاثير مطلقا على تقدير البقاء ولا يستغنى آخر وان كان المراد الاعم فيتحقق ما مثل وانظر اذ قوله فيتحقق
لا يريد وتفصيل الكلام في هذا المقام بحيث ينتفي عنه الملام على ما قاله الاستاذ ان نقول ان اراد
المص بالصارف بقوله مع وجود الصارف عن الحرام عدم ارادة فعل الحرام كما هو التحقيق فهو حق لان
عدم الفعل الحرام يترتب حقيقة على عدم ارادة الفعل كما ان وجوده يترتب على وجودها اذا كانت تامة
مستجمعة لجميع ما يتوقف عليه وجود الفعل فالحق الجواب على تقدير كون المراد من الصارف عدم ارادة الفعل
الحرام يظهر ان قول الكعبي ناشئ من عدم الرؤية التي هي العلة حقيقة وبين ما مع العلة بطريق الفجائية لا تنافيه
ويكون اتصافها بالعلية من قبيل اتصاف جالس السفينة بالحركة عند حركة السفينة لكن يجيء في كلام المص ما يدل
على ان الصارف لا يجوز ان يكون بمعنى عدم ارادة الفعل الحرام وهو قوله واما مع انتفاء الصارف وتوقف
الامتثال على فعل منها لانه يدل بظاهره على ان الصارف ليس بمعنى عدم ارادة الفعل الحرام لان الصارف لو كان بمعنى عدم
ارادة الفعل الحرام يلزم ان يكون انتفاؤه مستلزما لوجود الارادة المستلزمة لوجود الفعل الحرام لانه لا واسطة
بين ارادة الوجود المستلزمة لوجود الفعل الحرام وبين عدم تلك الارادة فح لو وجد تلك الارادة يلزم ان يتحقق عدمها
وما دام يتحقق عدمها يكون عدمها علة مستقلة لعدم الفعل الحرام وانتفاء عدمها مستلزم لوجودها لان عدم
الحقيقة العدم مستلزم للوجود كما ان نفي النفي مستلزم للاثبات فلو كان الصارف بمعنى عدم الارادة المستلزمة
لوجود الفعل الحرام لكان انتفاء الصارف عبارة عن عدم عدم الارادة المستلزمة لوجود الحرام وهو لا يكون موافقا لقول
المص ولكن للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل الا مع فعل الخ لان هذا يدل على ان ترك الحرام يتحقق مع انتفاء الصارف
ولا يكون كافيا في تحقق ذلك الترك بل لا بد ان يجتمع مع انتفاء الصارف فعل آخر يكون منافيا للفعل الحرام ليتحقق معه ترك
الحرام فظهر انه لا بد ان يكون الصارف في كلام المص بمعنى الامر الوجودي المانع لوجود الفعل الحرام مثل كف النفس والخوف
من عقوبة الله سبحانه وتعالى والخوف من خطر المرض او شدته او غيرها من الافعال الوجودية المنافية لوجود الفعل الحرام المضادة له
فانه يصدق على كل واحد منها انه صارف عن الفعل الحرام كشرب الخمر مثلا وان ارادة من الصارف عن الفعل الحرام الافعال
الوجودية المضادة للفعل الحرام فيرد عليه ما مر من ان عدم العلة علة لعدم المعلول وان عدم الارادة التامة المستلزمة
لوجود الفعل الحرام علة مستلزمة لترك الفعل الحرام واعلم ان الذي يظهر من كلام المص في قوله حيث يقول
بعدم بقاء الاكوان احتمالان ويظهر من كلامه ايضا ان كلا من الاحتمالين يترتب عليه حكم خاص بذلك الاحتمال الاول هو
ان تكون الاكوان الاربعة باقية من زمانين وان يكون الباقي محتاجا الى المؤثر بمعنى ان التاثير الاول لا يكون كافيا بل لا بد

وعدم العدم مستلزم للوجود فيلزم ان يكون انتفاء الصارف بالمعنى المذكور مستلزما لوجود الارادة المستلزمة لوجود الفعل الحرام منه

المضادة منه

من تأثير أمر جديد مستأنف في مستقبل البقاء فني كل زمان وآن بقاء الممكن لا يتوقف من تأثير جديد والا لم يحصل
البقاء ويترتب على هذا الاحتمال الاول ان لا يجوز خلو المكلف عن الفعل والتأثير اما على تقدير عدم بقاء الاكوان
فلانه يذهب كون ويتجدد كون مثله وغيره مثله وهذا التجدد امر مستأنف غير منقطع فيلزم ان لا يجوز خلو المكلف
عن فعل وتأثير متتالين فيذهب فعل ويتجدد فعل آخر وهكذا ذا آن ثم لا مدة زمان حيوة المكلف واما
على تقدير كون الباقي محتاجا في بقائه الى العلة المؤثرة فلان المفروض ان التأثير الاول لا يكون كافيا في حصول
البقاء بل لا بد من تأثير جديد فاذا فرض استمرار البقاء فلا بد من استمرار التأثير ايضا فيلزم ثبوت التأثير حال
ما دام البقاء متحققا فيلزم ان لا يجوز خلو المكلف عن الفعل والتأثير ما دام حيا واما الاحتمال الثاني فهو ان
يكون الشيء باقيا ولا يحتاج في بقائه الى علة مؤثرة والى تأثير جديد ويترتب على هذا الاحتمال انه يجوز
خلو المكلف عن الفعل والتأثير في زمان واحد اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول قول المص حيث
يقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر متعلق بقوله من لوازم الوجود وتعليل له فيكون
الحيثية تعليلية وحاصل التعليل انه اذا فرض ان شيئا من الاكوان لا يبقى لا يكون باقيا في زمانين وفرض
مع ذلك ان الباقي هو محتاج في بقائه الى العلة المؤثرة العقلية الموجودة اولا فيترتب على هذا الاحتمال انه
لا يجوز خلو المكلف عن الفعل والتأثير وبناء على هذا يلزم ان يكون مع التصارف افعال متباينة
وجوده مقارنة للتصارف وغير منفكة عنه لكن بطريق الصحابة بهذا والكناية في واغا هي للاشارة
فعال المتباينة اي الافعال المتلاحقة انما هي من لوازم وجود التصارف الذي هو العلة في الترك ذو نهاية والواو
وان قلنا بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف من كل فعل فلا يكون هناك الا الترك هذا اشارة بقوله
الى الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين مع ما يترتب عليه وحاصله ان الاحتمال الثاني هو تحقق بقاء المعلول بلا
حاجة الى علة مؤثرة في تحقق البقاء وبلا حاجة الى تأثير جديد غير التأثير الواقع في ابتداء وجود المعلول ويترتب على
على هذا الاحتمال الظاهر جواز خلو المكلف عن كل فعل وجودي فيكون بقاء المعلول ثابتا بلا تأثير جديد
فيكون المعلول هو المعلول الاول فيلزم ان لا يحدث في حال بقاء المعلول تأثير جديد فيلزم جواز خلو
المكلف في زمان بقاء المعلول عن كل تأثير جديد وعن كل فعل والى جميع ما ذكرنا اشار بقوله جاز خلو المكلف في
زمان بقاء المعلول وقال العلامة في المهذب الحق الثالث امكان خلوه الى قوله [illegible]
فتحصل وحاصله ان المكلف اذا امكن خلوه من التأثير الجديد والفعل الجديد في وقت معين فيجوز نهيه عن
كل فعل في ذلك الوقت المعين وعن المباشرة لكل فعل من الافعال الاختيارية في ذلك الوقت المعين لجواز ان يكون
كل فعل اختياري فيه متنافيا في ذلك الوقت المعين ومثل لجواز الخلو عن كل فعل بالمستلقي الساكن بجميع اعضائه
من قال بجواز بقاء الاكوان بلا احتياج الى علة مؤثرة وبلا احتياج الى تأثير جديد غير التأثير الابتدائي كان
للمستلقي المذكور سكون واحد وكون سكونه في الزمان الثاني عين سكونه في الزمان الثاني الاول وكذا
سكونه في الزمان الثالث وهكذا الى ان يتحرك ويزول عن الحركة ففي زمان بقاء السكون يكون المستلقي
المذكور حالا عن التأثير الابتدائي كان للمستلقي المذكور سكون واحد ويكون سكونه في الزمان عين سكونه

الحديد واذا كان حال الكون افعال
جاز نهيه عنها ولو لم يكن تأثير جديد
لخلو عن التأثير الجديد م

وبان الباقي يكون محتاجا في بقائه الى العلة المؤثرة والى تأثير جديد في كل وقت من اوقات البقاء محتاجا يلزم ان
لا يكون السكون الثاني عين السكون الاول لان السكون الاول حاصل بالتأثير الاول والسكون الثاني
بالتأثير الثاني وهكذا الى ان ينتهي ويزول بالحركة ولما كان الخلو عن جميع الافعال ممتنعا فلا يجوز
النهي عن الجميع لان النهي انما يصح بالنسبة الى الفعل الذي يمكن خلو المكلف عنه وعدمه منه واعلم ان القائلين بان
شيئا من الاكوان لا يبقى زمانين يلزم عليهم القول بتتالي الآنات وتركب الزمان من الآنات بيان ذلك انه لا
يجوز ان يكون شيء منها موجودا في زمان واحد لان الزمان اذا لم يكن مركبا من الآنات يكون متصلا قابلا للقسمة
فلو وجد في زمان واحد يلزم ان يكون في زمانين بناء على كون الزمان قابلا للقسمة وكونه موجودا في زمانين
ليس مذهبهم فلا بد ان يكون ظرف وجود كل واحد من الاكوان آنا واحدا وبعد ذلك لان الواحد يلزم ان يصير
معدوما في آن ثم لا فاصلة وذلك الآن الثاني بلا فاصلة يكون آن انتهاء هذا وعن قال بالجزء الذي لا
يتجزى قال بجواز تتالي الآنات ويجوز ان يتركب الزمان من الآنات وعن قال بان الباقي محتاج الى المؤثر في بقائه
ولا الى التأثير الجديد يعني التأثير الابتدائي الواقع في ابتداء الوجود يلزم عليه ان يكون الاثر الشخصي المترتب على
الجديد يعني الاثر الشخصي المترتب على التأثير الابتدائي ليلا يلزم تأثيران مستقلان على معلول واحد شخصي ولئلا يلزم تحصيل
الحاصل بتحصيل مستأنف وبناء على هذا القول يلزم ان لا يبقى شخص من الجواهر والاعراض في زمانين فيلزم ان لا يبقى
شخص واحد من النفوس الناطقة الانسانية في زمانين واللازم فطري البطلان نعم المبدل والمنقوص والزائل
هو البدن العنصري فقط لانه جسم يكون دائما في التحلل والاعتدال بخلاف شخص النفس الناطقة فانه باق
شخصه بلا تغير ولهذا قال بعضهم لو كانت نفس البدن اوجزء منه لتبدلت انانيتك في كل حين ولما ادرك
المدرك معنى فانت انت لا بدنك والتحقيق ان الوجود الباقي محتاج في بقائه الى العلة الموجدة ايضا كالوجود
الابتدائي ولا يجوز ان يكونا موجودين متميزين ويكون بينهما النسبة خارجية لان الوجود الخارجي المتميز و
التحقق الخارجي المتميز متكافئان بالعدد والا يلزم ان يكون الشخص الواحد الخارجي شخصين خارجيين واللازم
باطل فلا بد ان يكونا وجودا واحدا خارجيا ويكون المغايرة بينهما بالاعتبار فقط فالمغايرة بينهما بالاستمرار
وعدم الاستمرار فالوجود الابتدائي ان حصل له صفة الاستمرار وعدم الزوال يقال له الباقي وان عرض له الزوال
بعد تحققه يقال له غير الباقي ولما كان الوجود الباقي عين الوجود الابتدائي حقيقة بناء على ان المغايرة بينهما
مغايرة بالاعتبار الاول لا بالذات فلا بد ان تكون العلة الموجدة لتلك الوجود الباقي محتاجا الى تحصيل
مستأنف غير التحصيل الابتدائي للزم تحصيل الحاصل بتحصيل مستأنف واللازم باطل فالملزوم مثله فيلزم ان يكون
تحصيل الوجود الابتدائي والوجود الباقي واحدا حقيقة والمغايرة اعتبارية ولا بد ايضا ان يكون التأثير في الوجود
الابتدائي والوجود الباقي تأثيرا واحدا حقيقة والمغايرة اعتبارية فظهر ان الممكن الباقي محتاج في بقائه
الى العلة الموجدة وان العلة الموجدة للوجود الابتدائي والوجود الباقي شخص واحد حقيقة وان التأثير في
الوجودين شخص واحد حقيقة والمغايرة اعتبارية والوجود الابتدائي متقدم على الوجود الباقي والوجود

لانه قد ثبت ان الوجود الباقي
عين الوجود الابتدائي فلو
كان الباقي حاصلا بتحصيل
مستأنف غير التحصيل الابتدائي م

التأثير

الباقي شاخر فيلزم ان يكون الوجود لا ابتدائي عين الوجود الباقي فيكون حاصلا بتحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل
قسمان احدهما باطل وثانيهما حق اما الباطل فهو تحصيل الحاصل بتحصيل مستانف واما الحق فهو تحصيل
الحاصل بنفس التحصيل لا بتحصيل مستانف وغاية ما يلزم من كون الوجود لا ابتدائي عين الوجود البقائي
وبالعكس هو تحصيل الحاصل بنفس التحصيل لا اول بناء على ان تحصيل الوجود لا ابتدائي وتحصيل الوجود
البقائي واحد حقيقة والمغايرة اعتبارية واما مع انتفاء الصارف وتوقف الامتثال على فعل
منها للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل الا مع فعله فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا
يلتزم بالوجوب في هذا الفرض ولا اضير فيه كما اشار اليه بعضهم هذا عطف على قوله
مع وجود الصارف وحاصل كلامه انه فرق بين وجود الصارف عن الحرام وعدمه ففي صورة وجود الصارف
عن الحرام كمن لم تشتق نفسه الى الزنا ولم يرده يكون وجوده كافيا في تحقق ترك الحرام وما عداه من
الافعال الوجودية المباحة يكون مع العلة بطريق المصاحبة لا اتفاقية ولا يكون ترك الحرام متوقفا على
شيء من تلك الافعال المباحة فيلزم ان لا يكون شيء منها مقدمة للواجب الذي هو ترك الحرام وبناء على هذا
يلزم انهدام ما تمسك به الكعبي من ان الفعل المباح مقدمة للواجب الذي هو ترك الحرام ومقدمة الواجب واجبة
مطلقا سواء كانت اسبابا او في صورة انتفاء الصارف كمن اشتاقت نفسه الى الزنا مثلا يتوقف ترك الحرام
على فعل من الافعال المباحة كوطي الزوجة مثلا ويكون ذلك الفعل مقدمة للواجب الذي هو ترك الحرام ومقدمة
الواجب واجبة مطلقا فيكون ذلك الفعل المباح واجبا وجوبا تخييريا كما هو مذهب الكعبي وما ذكر من
الترديد في الصارف يكون جاريا هنا ايضا وقوله يتوقف الامتثال عطف على قوله انتفاء الصارف
اي مع توقف الامتثال عدا لو الا النهي عن الحرام وقوله على فعل اي على فعل من الافعال المباحة ويكون ذلك
مقدمة لترك الحرام فيكون مقدمة الواجب المطلق واجبة مطلقا سواء كانت شرطا او سببا فكل من قال بوجوب مقدمة
الواجب فهو يلتزم بوجوب المباح الذي يتوقف عليه ترك الحرام وجوبا تخييريا شرعيا ويخرج المباح المذكور
عن كونه مباحا في هذه الصورة المخصوصة لا مطلقا لان المباحات التي لا يتوقف عليها ترك الحرام يكون
باقية على اباحتها بلا لزوم محذور وقد قال بان ما لا يتم الواجب المطلق الا به لا يكون واجبا شرعيا بل
يكون واجبا عقليا لا بدنية واذا لم يكن المباح واجبا شرعيا فلا يلزم نفي المباح الشرعي ولا يلزم كون مباح
من المباحات الشرعية واجبا شرعيا فضلا عن كون جميع المباحات الشرعية واجبة شرعا ونفي المباح
الشرعي رأسا كما هو مذهب الكعبي هذا خرج كلام المحقق قال الشيخ وفيه نظر لانا قد بينا
ان الافعال الاختيارية للعباد مستندة الى ارادتهم التامة المستجمعة المستلزمة لوجود افعالهم فيلزم
ان يكون عدم الفعل الاختياري للمكلف مستندا الى عدم ارادته المستلزمة لوجود الفعل الاختياري
حتى كف النفس ايضا ويكون جميع تلك الافعال مع العلة بطريق المصاحبة لا اتفاقية وبناء على هذا
يلزم ان يكون الصارف حقيقة عن الفعل الاختياري هو عدم الارادة وبناء على هذا يلزم اندفاع

قوله اللهم

ولا ضير فيه اذ لا يلزم نفي المباح مطلقا م

فهو يلتزم بان المباح الذي يتوقف عليه ترك الحرام لا يكون واجبا شرعا بل يكون واجبا عقليا لا بدنيا م

قوله اللهم للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل الا مع فعل وجه لاندفاع اندان ارادة المعية المعية بطريق المصاحبة
لا توقف وعلاقة اتفاقية فيلزم ان يكون هذا منافيا لقوله وتوقف الامتثال على فعل منها وايضا
قوله للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل دليل لاثبات التوقف المدعى فكيف يجوز نفي التوقف ونفي العلاقة
وان اراد من المعية المعية مع العلاقة الاتفاقية فذلك ربط كما مر من ان عدم الفعل الحرام مستند الى عدم
ارادة المستلزمة لوجود الفعل الاختياري الحرام وتوقف الفعل من يقول كلمة فاجاب اما في قوله واما
مع انتفاء الصارف وقوله مطلقا اي سواء كان شرطا او سببا يلتزم بالوجوب وقوله في
هذا الفرض اي اذا فرض ان الصارف عن الحرام يكون متفقا وفرض مع ذلك ايضا ان ترك الحرام يكون
متوقفا على فعل من الافعال المباحة كما اشار اليه المص قدس سره وتوقف الامتثال على فعل منها للعلم بانه
لا يتحقق ترك فيلزم بوجوب ذلك الفعل المباح وجه نظر لان هذا الالزام مبني على المقدمة او المتفاعل على الجبر بين
ما هو العلة حقيقة وبين ما مع العلة بطريق المصاحبة من الافعال الوجودية التي لا يكون شيء منها تاما يتوقف عليه الواجب المطلق
الذي هو عدم الحرام وتركه فيكون الالزام المذكور من قبيل الزام لزوم ما لا يلزم قوله ولا ضير فيه اي لا ضير في
الالزام المذكور لان الضير انما يتحقق على تقدير ان يلزم من الالزام المذكور نفي المباح الشرعي رأسا كما هو مذهب
الكعبي وليس فليس وح فلا يلزم عليه نفي المباح رأسا كما اشار اليه بعضهم من ان الفعل يكون واجبا من جهة ومباحا
من جهة اخرى فلا ضير فيه اذ لا يلزم من هذا نفي اصل الاباحة لان غاية ما يلزم من الالزام المذكور هو نفي المباح
في صورة مخصوصة وهي انتفاء الصارف عن الحرام ومع ذلك لا انتفاء يكون موقوفا على فعل عارض من الافعال المباحة
فعلى هذا الفرض والتقدير يلزم ان يكون ذلك الفعل العارض المباح واجبا شرعيا بناء على ان ما يتوقف عليه
الواجب المطلق الشرعي يكون واجبا شرعيا سواء كان شرطا او سببا فالالزام ح هو نفي الاباحة الشرعية عن
ذلك المباح الخاص لا نفي الاباحة الشرعية عن جميع الافعال المباحة شرعا حتى يلزم نفي المباح الشرعي رأسا كما هو
مذهب الكعبي هذا خرج كلام المحقق وفيه نظر لان مذهب الكعبي هو ان كل فعل من الافعال المباحة فرد من افراد
الواجب المخير فكل واحد مباح بيت له خاصة الواجب المخير عند الكعبي وكل فعل اختياري يكون فردا للواجب المخير
لا يجوز ان يكون فردا للمباح الشرعي لان الواجب ما يكون فعله راجحا على تركه رجحانا بالغا حاد المنع من الترك
ومطلقا بخلاف المباح الشرعي فانه ما يتساوى فعله وتركه بلا رجحان في شيء من الفعل والترك والمباح الذي
فرض انه ما يتوقف عليه ترك الحرام في صورة انتفاء الصارف عن الحرام متصف بصفة الواجب المخير لانه يصح الاتيان
بمباح آخر بدلا منه وابتداء الحال لو لم يقع الاتيان به اولا كما انه يصح الاتيان بالاطعام بدلا عن العتق ان لم يعتق
اولا وبعدما وقع العتق اولا لا يلزم خروج الاطعام والصيام عن كونهما فردين للواجب المخير وذلك ظاهر فبعد
الاتيان بذلك المباح الخاص لا يلزم خروج المباحات الاخر عن كونها افرادا للواجب المخير لان كل واحد منها
يقوم مقام الآخر واذا كان كل فرد خاص من الفعل المباح الشرعي فرد الواجب يلزم نفي المباح الشرعي
المخير

بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا يلتزم بالوجوب جواب انا ولا اشارة في هذا الفرض لانتفاء الصارف م

رأسا كما هو مذهب الكعبي فظهر انه يلزم من التزام المذكور الضرر وهو نفي الجامع الشرعي رأسا فيلزم على الملزم المذكور
مرجحا بديهي اجتناب مذهب الكعبي فلا يصح قول المص ولا محذور فيه وايضا الترك الواجب شرعا كثيرة جدا وكل فعل
خاص من الافعال المباحة شرعا يصدق الترك الواجب شرعا ومقدمة له وبناء على هذا يكون القول بان مقدمة الواجب
المطلق الشرعي واجبة شرعا على ما كانت شرطا او سببا يلزم ان يكون كل فعل مباح مقدمة للترك الواجب شرعا فيلزم
ان يكون كل فعل مباح واجبا شرعا فيلزم نفي الجامع الشرعي رأسا وهذا الفساد الناشئ من القول يكون الجامع
ما يتوقف عليه ترك الحرام وهذا القول مبني على الغفلة او التغافل عن الفرق بين ما هو العلة حقيقة وبين
ما مع العلة بطريق الصحابة الاتفاقية وبعد التمييز لا يتوجه المعنى ويتضح له شبهة الكعبي قوله ومن الا يقول بوجوب
نفي وسعة من هذا يعني هذه السعة في مقابل الضيق الذي اشار اليه المص بقوله حيث صار يعم القول بوجوب
ما لا يتم الواجب الا به مطلقا فيعم هذا القول والقول السابق تامين كليا فالقائل بوجوب نفي الوجوب مطلقا في سعة
من كون الجامع الشرعي مقدمة للترك الواجب فانهم يقولون سلمنا ان الفعل المباح مقدمة للواجب الذي هو ترك الحرام
لكن لا نسلم انها واجبة شرعا حتى يلزم نفي الجامع الشرعي رأسا بل المسلم هو ان مقدمة الواجب الشرعي واجبة
بمعنى لا بد منها والواجب بمعنى لا بد منه لا يستلزم نفي الجامع رأسا وهكذا يقولون في كل مقدمة من مقدمات
الواجب المطلق ما لم يثبت وجوبها شرعا فهي في سعة مما نحن فيه وفي غير ما نحن فيه ايضا كمقدمات الصلوة والوضوء
والحج بعد تحقق الاستطاعة وضمير ابيه راجع الى الاشارة في مهذا لوجوب ما لا يتم الواجب الا به وكون الجامع مقدمة
للترك قوله واذا تمهد هذا واعلم انه ان كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك المامور به انه لا ينفك عنه
وليس بينهما علية ولا مشاركة في علة فقد عرفت ان القول بتحريم الملزوم ح لتحريم اللازم لا وجه له
وان كان المراد انه علة فيه ومقتضى له فهو ح لما مهد بين من ان العلة في الترك المذكور انما هي وجود الصارف عن
فعل المامور به وعدم الداعي اليه اقول هذا كان كلام المص فيه وهو الوجه الثاني اي اذا تحقق
ذكر سبعة الكعبي وذكر جوابها المرضي عند المص فلنرجع الى ما كنا فيه وهو ان الامر بالشيء هل يستلزم النهي عن ضده
الخاص ام لا وقوله واعلم انه اه كان المراد باستلزام الضد الخاص الى آخره هذا هو الرجوع الى ما كان كلام المص
فيه في نوبة حيث قال والجواب ان ارجع ثم بالاستلزام الانتفاء والعلية الخ وذكر في اثناء الجواب شبهة الكعبي لمناسبة
المقام تقريبا مع ذكر جوابها وبعد الفراغ من ذكرها وذكر جوابها رجع الى جواب الوجه الثاني لاثبات كون الامر
بالشيء نهيا عن ضده الخاص معنى لا لفظا فحيث وقال فاعلم انه ان كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك
المامور به انه لا ينفك عنه وليس بينهما علية ولا مشاركة في علة فقد عرفت الخ اي في تنقيح البحث في قوله وتنقيح
البحث ان الملزوم ان كان علة للازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم والمراد هنا بتحريم الملزوم
تحريم الضد الخاص الملزوم لترك المامور به واللام في قوله لتحريم اللازم للتعليل اي تحريم اللازم الذي هو
ترك المامور به علة لتحريم اللازم الملزوم وهو الضد الخاص المامور به وقوله لا وجه له وبعد ذلك ان تحريم
اللازم لا يكون علة لتحريم الملزوم مطلقا بل انما يكون اذا كان الملزوم علة للازم وان لم يكن علة للازم ويكون بينهما

اي الترك — هو الضد — الخاص هو الضد

صحاح

اتفاقية فلا يلزم ان يكون تحريم اللازم الاتفاقي علة لتحريم ملزومه الاتفاقي والى هذا اشار بقوله وان كان المراد انه
اي الضد الخاص علة له ومقتضى له فهو ممنوع لما مهد بين من ان العلة في الترك المذكور اي ترك المامور به انما هي وجود
الصارف وعدم الداعي والظاهر عطف عدم الداعي على وجود الصارف المغاير من العطف والمعطوف عليه فيكون
الصارف امرا وجوديا مثل كف النفس عن الفعل المامور به او فعل آخر يكون رغبة المكلف الى مباشرته غالبة على مباشرة
فعل المامور به يلزم ان يكون كما هو شأن اكثر الاتفاق واذا كان الصارف عبارة عن الفعل الوجودي الذي يكون علة لترك
المامور به يلزم ان يكون ذلك الصارف حراما ومنهيا عنه بناء على ان الصارف المذكور يكون مكروها ومباحا وترك المامور به
معلولا لانتفائه والمص قائل بان تحريم اللازم المعلول علة مستلزمة لعدم المعلول فيلزم ان يكون علة عدم المامور به
وتركه هي عدم الارادة المذكورة وهو عصيان المكلف وترك المامور به لا يتوجه عليه عقابان احدهما بسبب ترك المامور
وثانيهما بسبب الصارف الحقيقي عن وجود المامور به لان التزام العقابين بمحض احتمال بلا دليل يعول عليه شرعا غير
معقول اذ ثبت شرعا ان لا مؤاخذة كما انه مستلزم للنهي عما هو علة لعدم الترك لان قوله تم ما
سلكتم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين يدل بظاهره على ان العقاب انما هو بسبب ترك المامور به والصلوة
والزكوة لا بسبب ما هو علة لعدم الترك ايضا اعترض بان المص قائل بان الصارف وعدم الداعي اذا كان مستمرا مع الضد
الخاص فلم اعتبر العلة بالصارف وعدم الداعي دون الضد ويجاب بان الصارف اسبق فاختص بالعلية ولو
كان الضد ايضا علة يلزم اجتماع علتين على معلول واحد شخصي وهو ممتنع نظرا الى ان اذا قلنا بعدم البقاء واحتياج الى المؤثر
فلا يمكن خلق المكلف عن فعل فلا يتوجه الجواب بظهر من جواب الاحتجاج شرعا تامل قوله وذلك مستمر مع وجود الضد
الخاص فلا يتصور صدوره هاهنا جمع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف له على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط
اقول يعني اذا كانت العلة التامة لترك المامور به مستمرة مع الضد الوجودي لا يتصور صدوره لا يتصور صدوره ترك الضد
وجود العلة التامة لفعل المامور به يعني ح اذا تحقق التكليف في هذا المقام يقول مع انتفاء الصارف الاعلى سبيل
الالجاء الجاء الكلية على تارك الضد وضطراره اليها ولا شك في عدم التكليف مع الجاء ولا ضطرار بالفرض
فذلك انه يلزم فهذا ان لا يكون الاضداد الوجودية مامورا بها ومكلفا بها لا اثر يلزم ان يكون منهيا عنها وانما قلنا
انه يلزم ان لا يكون مامورا بها لانه اذا وجب على المكلف الفعل المامور به وجب عليه تحصيل علة التامة مع وجود العلة التامة
لفعل المامور به لكن التكليف بالاضداد الخاصة والنهي التكليف لا يكون مقبولا بها وفهذا يظهر ان وجوب
الامر بالشيء يستلزم عدم الامر بضده لا النهي عن ضده وان قال الشيخ البهائي قدس سره في الزبدة ولو يدل النهي عن الضد الخاص
بعدم الامر به لكان اقرب قوله وهكذا القول سقط ان يراد به الاستلزام في العلية فانه
ثم ايضا لظهور ان الصارف الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو مع ارادة الضد من جملة ما
يتوقف عليه فعل الضد فاذا كان واجبا كانا مما لا يتم الواجب الا به اقول يريد ان القول في مهذا مثل القول
المتقدم يعني كما ان القول ثم بتحريم الملزوم لتحريم اللازم على تقدير عدم العلية بينهما لا وجه له مع حصول الاستلزام
المقتضي ومع ارادة العلية من استلزام الضد الخاص لترك المامور به المنع متوجه كذلك القول بتقدير ان يراد
بالاستلزام اشتراك اللازم والملزوم في العلة فانا نمنع ذلك ايضا كما اقول وذلك لظهور ان الصارف

الاثاة في العبارة لعدم الملزوم

الذي هو العلة في الترك كعدم الارادة للصلوة مثلا ليس علة لفعل الضد الخاص كالنوم مثلا نعم هو مع ارادة الضد الخاص من جملة
ما يتوقف عليه فعل الضد الخاص وقوله نعم ليس من تتمة الجواب بل هو تصديق لما يمكن ان يتوهم من ان الصارف اذا
كان علة للترك كان حراما وقوله هو مع ارادة الضد الخاص من جملة اما ارادة الضد فيظاهره واما الصارف
عن المامور به فلانه لولاه لتحقق العلة التامة للفعل المامور به ويحتمل ان فعل الضد معلول على سبيل الاختيار
ممتنع فيكون الصارف وهو عدم العلة التامة للفعل المامور به من مقدمات فعل الضد فقول المحشي الجديد لا توقف لفعل
الضد على الصارف اصلا وانما المقارنة من الجانبين بلا توقف من الجانبين مع ما قيل وفيه نظر لان امتناع فعل الضد
مع وجود العلة التامة للمامور به لا يقتضي كونها انتفاء هذه العلة التامة من مقدمات فعل ضده وانما هو من مقارناته لان
تلك العلة التامة منشأ لامتناع الضد فيكون عدمها مسببا لامكانه وسببا له واذا كان عدمها شرطا في امكانه
كان شرطا في وجوده لاشتراط وجوده بامكانه لانا نقول امكان الشيء لا يمكن ان يستند الى الغير كما تحقق في
محله فاذا كان الشيء ممكنا في ذاته وانتفى ما هو منشأ لامتناعه كان الامكان الذي هو شرط في الوجوب متحققا
في ذاته وليس انتفاء منشأ الامتناع منشأ لامكانه ولو سلم ذلك فانا نقول ان الموقوف عليه لا يجب ان يكون
مؤثرا فكون عدم العلة التامة مقدمة لفعل الضد بالمعنى المقصود هنا ممنوع لان المقدمة على ما صرح به بعض
المحققين ما يكون وسيلة الى الغير كقطع المسافة بالنسبة الى الحج وانتفاؤه هنا غير ظاهر وفيه نظر واذا كان
واجبا كان الخ اي اذا كان فعل الضد الخاص واجبا كان الصارف وارادة الضد مما لا يتم ذلك الواجب الا به
وقد اشتبه سابقا عدم وجوب غير السبب من مقدمة الواجب فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة له
لكن الصارف باعتبار اقتضائه ترك المامور به يكون منهيا عنه كما عرفت فاذا اتى به المكلف عوقب من تلك
الجهة وقد اشتبه المقدمة سابقا في باب المقدمة عدم وجوب غير السبب والمراد بالسبب التام كما مر اليه
الاشارة وقال المحشي الجديد لعل المراد بالسبب ليس هو العلة التامة اذ تسليم وجوبها يستلزم تسليم وجوب كل
جزء من اجزائها وجزء الواجب واجب بالاتفاق فلا يصور بعد تسليم وجوب السبب بمعنى العلة التامة ههنا
منع وجوب كل واحد مما ذكر انه من جملة ما يتوقف عليه فعل الواجب مع كونها جزء للعلة التامة فلعل المراد بالسبب
هنا وفي بحث مقدمة الواجب مطلقا هو الجزء الاخير من العلة التامة الذي هو علة قريبة للفعل عرفا كالصعود
على السلم للكون على السطح على ما مثل به وتحصيل السلم ووضعه على الجدار من قبيل المقدمات غير السبب وليس داخلا
في السبب ايضا انتهى قال بعض تلامذته ولا يخفى ان هذا ليس بتحقيق حقيقي اقول وفي كل من كلام الشيخ والتلميذ
نظر اما كلام التلميذ فكلام مبهم لا يفهم منه المقصود مع انه يفهم منه من آخره المقدمة لكلام شيخه كما لا يخفى واما كلام شيخه
فبعيد من المحقق وسمع الكلام عليه فتربص مع انك ان راجعت ما مضى من البحث في تحقيق معنى السبب رويت
فيه ما يدري بهذا المجال كدر والرباع القرطاس ومرجع الكناية فيهما وهما قوله في قوله فالحكم فيهما بواسطة
ما هما مقدمة له الصارف معا ارادة الضد والموصول والمراد بعدم الحكم فيهما ان الصارف مع ارادة الضد
لا يتصفان بالوجوب بواسطة كونهما مقدمة لفعل الضد وقوله كما عرفت اي في صدر تنقيح البحث من ان جزء
الشيء يستلزم جزء ملزومه اذا كان الملزوم علة وحينئذ من ان النهي عن الشيء يستلزم النهي عن علته وصيرورته

فكلامه الخاص

لا يخلو من ضعف للضد الخاص مع الصارف وارادة الضد م م

وعليه

وعليه في قوله فاذا اتى المكلف عوقب عليه للصارف والمعنى انه يصير المانع للصارف عن المامور به معاقبا من جهة ان الصارف
علة للحرام الذي هو ترك المامور به وذلك كما في التوصل به الى الواجب فيحصل ويصح الاتيان بالواجب الذي هو احد
الاضداد الخاصة ويكون النهي متعلقا بتلك المقدمة ومعلولها بالعينية المصاحب للمعلول يعني كون الصارف حراما
ومنهيا عنه لا ينافي التوصل والتمسك به الى تحصيل الواجب الشرعي فيجوز ان يكون الصارف عن المامور به وهو اداء
الدين الواجب المضيق بانما الحصول واجب آخر شرعي ضدا لاداء الدين الواجب كصلوة الظهر مثلا وهذا بناء على ان الامر بالشيء يستلزم
النهي عن تركه ويكون مع الصارف المذكور ايضا امر آخر وهو الواجب الذي يكون ضدا خاصا للدين الواجب كصلوة الظهر وهي ضد خاص لاداء
مثلا وهذا بناء على ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده تركه ويكون مع الصارف المذكور ايضا امر آخر وهو الواجب الذي
يكون ضدا خاصا للدين الواجب كصلوة الظهر ولم يثبت بدليل يعول عليه ان الامر بالشيء كما انه يستلزم النهي عن تركه
يستلزم النهي عن ضده الخاص الذي هو صلوة الظهر فلا يلزم كون صلوة الظهر منهيا عنها وكذا الكلام في غيرها من الاضداد
الخاصة فظهر ان الصارف المذكور يكون معه امران احدهما منهي عنه والآخر يكون منهيا عنه فقوله ويكون
النهي متعلقا بتلك المقدمة ومعلولها بالعينية المصاحب المراد من تلك المقدمة وجود الصارف عن المامور به
معلولها ترك المامور به وهو مما لا نزاع فيه بخلاف الضد للمعلول وتخصيص المصاحب بالمعلول مع انه قد سبق ان
علة الترك وهي الصارف مستمرة مع فعل الاضداد لان المعلول هو المنهي عنه بالذات فاشار الى انه مع كونه مصاحبا
للمنهي عنه بالذات لا يكون منهيا عنه اصلا لعدم العلية بينهما والحاصل ان النهي يتعلق بالصارف عن المامور به
وبمعلوله وهو تركه لا بضده المصاحب وقد مر سابقا ان علة الترك اعني الداعي مستمرة مع فعل الاضداد
وحيث رجع البحث ههنا الى البناء على وجوب الايتم الواجب الا به وعدمه فلو لم نحكم التعلق بما بنيناه عليه
بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يتوجه لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح
في الواجب الموسع لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المامور به وهو محرم قطعا فلو صح مع
ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به فلزم اجتماع الوجوب
والتحريم في امر واحد تحقيقي ولا ريب في بطلانه لدفعناه بان صحة البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به
يقتضي تمامية الوجه لا قول من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل على ان الذي يقتضيه التدبر في وجوب ما
لا يتم الواجب الا به مطلقا على القول به انه ليس على حد غيره من الواجبات والا كان اللازم في نحو ما اذا وجب
الحج على النائي فقطع المسافة في بعضها على وجه منهي عنه ان لا يحصل الامتثال ح فيجب عليه اعادة السعي
بوجه سائغ لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال كما سيأتي بيانه يريد انه حيث رجع حاصل البحث عن حال
المقدمة المذكورة في الوجه الثاني وهي اثبات ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن الضد الخاص معنى الى الفحص
للاثبات ان الامر بالشيء يستلزم ما يتوقف عليه الواجب المطلق شرطا كان او سببا وقيل الاشارة الى تنقيح
البحث ولا قول اقرب ووجه الرجوع المذكور هو ان المقدمة قد مر بحثها فتش عن حال الورقة الملحوقة في الوجه
الثاني وهو قول المستدل بفعل الضد الخاص مستلزم لترك المامور به وقال ان اردتم الاستلزام
فنختار والعلية الخ فرجع حاصل البحث الى ان فعل الضد الخاص ان كان مقدمة وما يتوقف عليه ترك الواجب

ايضا حتى يلزم ان يكون الامر باداء الدين الواجب مستلزما للنهي عن ضده الخاص م م م

المصاحب

يلزم ان يكون حراما ومنهيا عنه بناء على ان علة الحرام حرام لكن لا نسلم ان فعل الضد الخاص ما يتوقف عليه ترك الواجب
وانه علة له لجواز ان يكون علة ترك الواجب هو وجود الصارف عن فعل المأمور به فيكون علة ترك المأمور به هي وجود
الصارف عن المأمور به وما عداه من الاضداد الخاصة الموجودة لوجود المأمور به لجواز ان يكون مع العلة بطريق
الصحابة الاتفاقية فلا يلزم شيء من الاضداد الخاصة حراما ومنهيا عنه ومن قال ان لا مرية في مستلزم للنهي عن ضده
الخاص مبني على التمسك بما نبهنا عليه سابقا من ان فعل الضد متوقف على الصارف عن ضد آخر وحرمة الصارف باعتبار
اقتضائه ترك المأمور به وان الصارف مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد بعد تقريره اي بعد تنبيهنا
بتنبيهنا عليه بما سبق في اثناء منع وجوب الصارف باعتبار كونه مقدمة لفعل الواجب بنوع من التوجيه وهو باعتبار كون
الضد الآخر واجبا موسعا والزام كون الصارف واجبا حراما وانما اعتبر كونه واجبا موسعا لان المفروض ان الامر
الاول على الفور كما سبق فلو كان الثاني ايضا مضيقا كان الامر بهما قرينة التخيير بينهما الا ان يكون احدهما اهم
في نظر الشرع فيقدم فعله بهذا يمكن منع كون الصارف حراما وان كان واجبا باعتبار كونه مقدمة لعدم معناه
وبيان التمسك على ما ذكره المص كان يقال لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله وان كان واجبا موسعا كالصلاة
مثلا لكنه لا يصح في الواجب الموسع لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف لعدم الارادة مثلا عن الفعل
المأمور به كقضاء الدين وهو محرم قطعا لكونه علة للترك فلو صح مع وجود الصارف عن الفعل المأمور به فعل الواجب
الموسع الذي هو الضد لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه مما يتم الواجب به لان فعل الضد الذي هو الواجب
الموسع يتوقف عليه وحراما باعتبار الصارف عن المأمور به فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي وهو
الصارف وهذا باطل فيكون فعل الضد فهو باطل فيكون منهيا عنه وهو المطلوب واليه الاشارة بقوله قيل
من ان مطلانه ممنوع اذا كان اتصافه بهما من جهتين كما صرح به بعضهم في دفع شبهة الكعبي فيضعف وهو كسره
لدفعه اي الوجه الاول من الوجهين الذين ذكرهما في جانب المفصل جواب الاول لدفعه بان صحة النهي على وجوب
ما يتم الواجب به يقتضي على الوجه الاول من الحجة وهو ان فعل الواجب الذي هو المأمور به لا يتم الا بترك ضده و
وذكر وكان فيه غنية فلا حاجة الى هذا الوجه الطويل اعني قوله كان يقال لو لم يكن الخ قوله على ان الذي
يقتضيه الخ مع الملازمة في قوله فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا باعتبار
كونه ما يتم الواجب به مستدل بان ما يتم الواجب الا به على تقدير وجوبه انما يجب اذا لم يكن هناك مانع والمراد
بغيره في قوله ليس على حد غيره من الواجبات الواجبات بالاصالة فانها لا تسقط الا بفعلها توضيحه ان غيره
من الواجبات اذا كان منهيا عنه لا يترتب عليه الامتثال فتبقى قدرة الذمة وسائر الواجبات على فعلها بوجه شرعي
لكونها مطلوبة بذاتها لا للتوصل الى الغير بخلاف المقدمة فان وجوبه بالتبع بالاصالة بل للتوصل الى الواجب كما في
مثال الخ وحاصل الجواب منع وجوب المقدمة في هذه الصورة فيرجع الى منع الملازمة في قوله فلو صح
مع ذلك الواجب الموسع لكان الخ لان المقدمة انما يجب اذا لم يكن هناك مانع من وجوبها وههنا لزوم اجتماع
الضدين مانع من وجوبها وعدم وجوبها لا ينافي التوصل وقال المحشي الجديد معترضا كون المأمور به
في توقف براءة الذمة على فعلها واجبا معينا في ذلك الوقت اي يحرم ايقاعه في ذلك الوقت لا تحريم ماهيته وذاته من حيث هي ووجوب

كما مر

والمعنى ان وجوبها لا يتم الواجب
الا به ليس بمثل غيره من الواجبات
على وجه شرعي ومن كونها مطلوبة
بذاتها لا للتوصل الى الغير كما في المقدمة
والا كان اللازم فيما اذا وصح على
البعد وقطع المسافة وبعضها على
منهي عنه شرعا ان لا يحصل الامتثال

الضد

الضد متوسطا لزما يقتضي وجوب ماهية الصارف الذي هو مقدمة ذلك الواجب الموسع على زعم المص لا وجوبه في خصوص
ذلك الوقت الموسع ما يتوقف عليه فتعلق الوجوب ماهية الصارف وتعلق الحرمة خصوصية ايقاعه في الزمان المخصوص
فلا يتوارد على موضوع واحد ولا فساد فيه وقد يجاب بان كون المحل مختلفا بالاعتبار ملاحظة فيه لكن بعضهم
يدعي امتناع اجتماع الوجوب والحرمة في محل واحد بشخصين ولو باعتبارين مختلفين كما سيجيء ان شاء الله تعالى وصحة عليه لعلهم
نهوا مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد والتاء بالبعد ونحن لا يقولون بوجوب الاعادة
قطعا نعم ان الوجوب فيها انما هو للتوصل بها الى الواجب ولا ريب ان بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل
فيسقط الوجوب لانتفاء غايته المشهور بين علماء المسلمين انه من قطع مسافة الخ على وجه منهي عنه شرعا اعادة
الشيء بوجه سائغ شرعا ولو كان وجوب مقدمة الواجب على حد غيره في الواجبات لوجب وليس فليس اذ لم يعهد
القول منهم بوجوب الاعادة والا لاشتهر فلو اتى المكلف بالفعل المنهي عنه لحصل التوصل به الى الواجب فيسقط الوجوب
ح لانتفاء غايته وان فعل حراما واعترض ايضا بان عدم القول به باعتبار ان الامر لا يتعلق غرضه في مثل ذلك بارتباط الما
مور به في مقدمة معينة مخصوصة حتى اذا اتى المأمور بمقدمة فلا يتحقق منه الامتثال ويجب عليه اعادة المأمور به
ومنه المرتبطة بالمأمور به وانما كان امره بالمقدمة بالعارض للتوصل الى المطلوب فكل منهما منفك عنه عن الآخر فاذا حصل
المطلوب بالذات وهو المأمور به ليس للامر غرض يوجب اعادة المقدمة لانه لم يتعلق غرضه بالامر بها بانفرادها فيثبت
عصيان المأمور بالمقدمة بارتكابه خلاف رضاء الامر ولا يسقط عنه اعادتها لانتفاء الغرض لانا نفرض انه ليس ارتباط
مهما في الوجود على نوع خاص يقتضي التلازم في الامتثال وعدمه فيكون حكمه نظير ما اذا امر السيد عبده بفعل في
وقت معين وفات ذلك الوقت ولم يفعل فلا يجب الفعل بعد ذلك الوقت لفوات الغرض ولا يسقط العصيان
سابقا فلا يتم القول بانه ليس على حد غيره من الواجبات بما ذكر من الفرق انتهى وهو مندفع بما ذكرناه في دفع اعتراض
المحشي الجديد كما سيجيء ان شاء الله قوله فيسقط الوجوب اي اعادة المقدمة ان كانت واجبة وقيل وجوب المقدمة وا
لعني واحد بعد اتيان المكلف بها وان كان بوجه غير مشروع يترتب عليه العقاب لانتفاء غايته وهي التوصل بها الى الواجب
وحصول المأمور به وقد حصل اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع كالصلوة مثلا توقف حصوله بحيث يتحقق
به الامتثال على ارادته وكراهة ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك الكراهة واجبتين
ولا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب لان الكراهة محرمة فيجتمع ح الوجوب والتحريم في واحد بشخصي وهو باطل كما سيجيء
الاشارة في ذلك لكون وجوب ما يتم الواجب المطلق الا به انما هو للتوصل وقوله فنقول الخ تقرير لشبهة الخصم وقوله
كما سيجيء الكعبي الخ بيان لدفع الشبهة يعني اذا عرفت ان وجوب ما يتم الواجب الا به انما هو للتوصل وليس على حد غيره من الواجبات
فنقول ليس في تقرير شبهة الخصم ان الواجب الموسع كالصلوة مثلا توقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته
وكراهة ضده اعني المأمور به وهو اداء الدين مثلا فاذا قلنا بوجوب ما توقف عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك الكراهة
واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب لان الكراهة محرمة فيجتمع حرامان حين كراهة الضد مع الوجوب من حيث كونه
مقدمة للواجب والتحريم من حيث كراهة اداء الدين شيء واحد بشخصي وهو باطل كما سيجيء في الاصل الرابع من
الطوالع وقد يقال انه لا ملازمة بين الارادة والكراهة وبعد الما مور انما يتحقق توقف على الارادة والذي واما على
كراهة الضد فغير لازم بل ربما يحصل الفعل مع الغفلة عن متعلق الكراهة وايضا فان كراهة الضد ووجوبها فلا يكونان الا

في الواجب المضيق اذا كان ضده موسعا فانه متعين اداء المضيق وكراهة اداء الموسع في ذلك الوقت لا في غيره فلا
يجتمع الوجوب والحرام في الكراهة لانها في تلك الحال بالنسبة الى الموسع غير محرمة لان تركه واجب وفعل المضيق
في ذلك الوقت واجب كراهة ضده سلمنا ان فعل المامور به توقف على كراهة الضد ولا يجب عليه سلوك
طريق آخر في محل سائغ وقد بينا وجه عدم سلوك طريق آخر بان ذلك مرجح انها في الاصل لم تكن واجبة بل لان
وقت وجوبها الذي كان قد تعين لها قد فات بحصول الفعل المامور به الذي كان وجوبها بالتعارض لاجله
وليس طلب الفعل للامر به وحصول امتثاله مقتضيا وجوده لوجوبها على وجه خاص من المباحة او حرمة حتى يلزم
من عدم صحتها عدم صحة الفعل المترتب عليها وعلى هذا فيكون عدم الامتثال مختصا بها مع وجوبها فلا ينافي في
جوبها سابقا عدم وجوب اعادتها لا حقا لفوات محلها لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل
الى ما لا يتم الا به فاذا فرض ان المكلف عصى وكره ضده واجبا حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب
لفوات الغرض منه كما علم من مثال الحج ومن هذا يتجه لما فرغ من بيان تعريف سببه الخصم شرع في دفعها بان ذلك
انك قد عرفت سابقا من تضاعيف الكلام ان الوجوب في مثل ما ذكرت انما هو للتوصل الى ما لا يتم الواجب الا به
فاذا فرض ان المكلف عصى وكره ضده واجبا كالحج اجتهادا الدين مثلا حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب
بمعنى ويجب كراهة الضد لفوات الغرض منه وهو ادا الدين اي لفوات التوصل به الذي هو غرض له من وجوب كراهة
الضد وباعث له لان التوصل الى المطلوب قد حصل بالشروع في كراهة الضد كما علم سابقا من مثال الحج وبقي ح
التحريم فلم يجتمع الوجوب والتحريم في شيء واحد بشخصه قال المحقق الجديد كما سقوط الوجوب ح لا يصح لدفع الشبهة اذ يلزم
اجتماع الوجوب والحرمة قبل فعل المقدمة وحين فعلها وان سقط بعد فعلها فاذكره كما حاصله والتحقيق انه
لا توقف لفعل ضده على ترك ضد آخر وكراهته وكذا على الصارف عنه واما ما ذكره من مثال الحج فالمقدمة فيه امر كلي
هو قطع المسافة فعلى تقدير وجوب المقدمة لا يلزم الا وجوب ذلك الكلي من حيث هو دون خصوصية الفرد
المخصوص من القطع والحرص على فرض خصوصية الفرد الكلي والامتناع في ذلك وهذا هو السر في عدم مراد
المص هنا على ما ذا سابقا في هذا البحث من قوله اذ كون وجوب التوصل يقتضي اختصاصه بحالة امكانه
ما ذكرناه سابقا وهو منع وجوب المقدمة في هذه الفرض لان المقدمة انما تجب اذا لم يكن مانع من وجوبها و
هنا لزم اجتماع الضدين مانع من وجوبها فلا تكون المقدمة هنا واجبة وعدم وجوبها لا ينافي التوصل كما
ذكره وقول المص فيسقط ذلك الوجوب معناه انه اذا وقعت المقدمة على وجه محرم فلهم انها كانت واجبة
او مرادة لها هنا حين اتصافها بالحرمة سقط وجوبها فقبل فعلها كانت متصفة بالوجوب وحين فعلها بالحرمة
فلا اجتماع وايضا سبق في مسئلة الصلوة في الدار المغصوبة بان كون الكلي ماموريا به انما هو اعتبار الوجود
وان متعلق الامر حقيقة انما هو الفرد الذي يوجد منه فعلى هذا اذا كان كل قطع المسافة واجبا فاي فرد
منه دخل في الوجود يكون هو المامور به في الحقيقة فيلزم ما ذكره المص هذا والكتابة في مثله للواحد الشخصي
ومن هنا يتجه ان يقال بعدم اقتضاء الامر النهي عن الخاص واذا قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الا به اذ كون
وجوبه للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة امكانه هذا اشارة الى جواب ما استدل به سابقا على ان لا مرا النهي
يستلزم النهي عن الضد بان فعل المامور به لا يتم الا بترك الضد وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وقد بينا من وجوب

كما في مثال الحج

وجوب اعادة قطع الطريق واد قد حصل لا مثال وان فعل محرما لهم لانه ما ذكره من انتفاء التوصل ح النهي ولا يخفى ان

لفوات الغرض منه كما علم من مثال الحج

المقدمة

المقدمة انما هو للتوصل وانه على حد من الواجبات بحيث ان يتق بعدم اقتضاء الامر النهي عن الخاص وقوله وان قلنا بوجوب ما لا يتم
الواجب الا به كما استدل به المفصل في احتجاجه لاول اذ كون وجوبه للتوصل يقتضي اختصاصه بحال امكانه ومع
وجود الصارف لا يمكن التوصل فينتفي وجوب المقدمة بهذا وكتابة في وجوبه واختصاصه للتوصل وبحال امكانه
للتوصل والريبة انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعي لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة
ح وقد علمت ان وجوب الصارف وعدم الداعي مستمران مع الاضداد الخاصة هذا الكلام لا يخلو من نظر لان وجود
الصارف عن الفعل لا يقتضي خروجه عن القدرة المكلف حتى لا يكلف بفعله والا لزم ان كل كافر لا مامور بتكليفه
بالايمان بهذا وبه اليه وفعله وان كان في نفسه كان ممكنا له ولا يخرج بالكفر عن قدرته وهذا لا مرا واقع في
التكاليف الشاقة في حقهم والا لم يصح تكليفهم وذلك ظاهر انتهى وانت بعد ما تلوناه عليك فيما سلف لا يخفى عليك هذا
المقرر ان وجوب المقدمة يتوقف على حد من الواجبات والحق الكلام انما هو فيما فرض علة تامة داعية لترك
ذلك باستمرار الصارف الحاجز والكراهة الحاجزة ترك المامور به بحيث لا يخرج عن كونه اختياريا لا مطلقا الكراهة فقوله
صل لان امكان التوصل الى الشيء فرع امكان بقائه في نفسه وقوله فلا معنى لوجوب المقدمة ح اي حين وجود الصارف
وهو عدم الارادة وعدم الداعي واذا لم يكن ترك المامور الضد الذي به يتم المامور واجبا لم يكن الصد حراما فلم يكن منهيا عنه
كيف وقد علمت سابقا ان وجود الصارف وعدم الداعي مستمران مع الاضداد الخاصة فالمقدمة التي ترك الضد ممتنع عند
وجود الصارف عن المامور به وعدم الداعي اليه فلا معنى لوجوبها ح وايضا حجة القول بوجوب المقدمة على تقدير
تسليمها انما تنهض دليلا على الوجوب في كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من لاحظها هو المنظور وح
فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له هذا
عطف على ما قوله ومن هنا يتجه الخ وهو وجه آخر لعدم دلالة الامر على النهي وحده على النهي وحجة القول هي قولهم لو لم يجب المقدمة
لجاز الواجب عن كونه واجبا وهذا يتجه مسلم وعلى تقدير تسليمها فانما ينهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف
مريدا للفعل المتوقف عليها لا مطلقا كما لا يخفى وقوله وح اي حين كون الحجة انما تنهض دليلا على الوجوب في حال كون
المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها بقوله فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص ح اي ترك المقدمة اذا كانت ضدا خاصا
للمامور به لان المامور به غير ممكن على هذا التوجيه وهو حال الارادة عدم الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له وح فلا
فائدة في وجوب ايجاد المقدمة وقوله من حيث كونه مقدمة له تقييد لعدم وجوب ترك الضد في حال عدم الارادة
الفعل واما في حال كون ترك الضد واجبا من جهة اخرى كما اذا كان فعل الضد حراما في نفسه فلا يتم الاشتباه
في الحكم الاقتضاء اليه وعلى ما تحاكى النظر في هذه المباحث فاني لا اعلم احدا حام حولها يريد ان اعتماد الخصم
في الحكم معنا في اعتقاد الحصول انا قد ابطلناه بما قررناه وهذا هو الفرق في الحقيقة فذلك ما تقدم في عبارات
الكتاب من تساوي اللازم والحصر المذكورين تدبر وللمحقق الجديد هنا كلام قد بينا هناك على محصوله في صدر البحث وهو
انه ان اراد بوجود الصارف عن فعل المامور به وجوده من غير اختيار المكلف صح ما قاله انه لا يمكن التوصل ح
لكن لا يخفى انه ح لا يكون الفعل واجبا مامورا به فيكون خارجا عن محل النزاع وان اراد وجود الصارف باختياره
وقدرته فقوله مع وجود الصارف لا يمكن التوصل ممنوع اذ بايجاده الصارف باختياره وقدرته

لوجود الصارف عند سبب الكراهة وهو ممنوع فان المكلف قادر على فعل ما يكرهه اذا كلفه بامكان التوجه اليه

ان لم يوجد اقتضاء النهي الضد الخاص اي الامر

لا يخرج الفعل عن كونه مقدورا حتى لا يمكن التوصل اليه وفي انه لا معنى له لوجوب المقدمة حتى يجب عليه ترك الصارف
وانما اليه وفعل المقدمة وفعل الواجب اذ الكلام في الواجب المطلق انتهى وهذا الكلام قد سبقه اليه بعض الاستاذ كما
فاصل في بعض تعليقاته على كتاب المعالم فاخذ منه واعترضه على المص وله كلام على قوله انما تنهض دليلا
على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل وان وجوب المقدمة انما هو للتوصل ومع عدم الارادة لا معنى لوجوب التوصل انتهى
محصوله ان تلك الحجة على تقدير تمامها انما تنهض دليلا على الوجوب في حال امكان ارادة المكلف وامكان صدور الفعل
عنه والا يشترط فعليته لا ارادته ووجودها بمقتضى الدليل وهذا كلام قد سبقه اليه بعض الاستاذ قدس سره ليس فيه فائدة
فلا يحمل هذا والكناية اليه لعدم وجوب ترك الضد الخاص ولا نعام في لام المبالغة فيه والله الموفق للصواب
واليه المرجع والمآب

اصل المشهور بين اصحابنا ان الامر بالشيئين او الاشياء على وجه التخيير
يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايهما فعل كان واجبا بالاصالة
وهو اختيار جمهور المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف قال العلامة رحمه الله
وبعضهم من قال انه لا خلاف بين القولين في المعنى لان المراد بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال
بهما جميعا ولا يلزم الجمع بينهما وله الخيار في تعيين ايهما شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا به
هذا فلا خلاف معنوي بينهم نعم هنا مذهب ثالث هو مذهب المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه كل منهما
الى صاحبه واتفقا على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى ان الله تعالى اختاره المكلف
هو ذلك المعين عنده ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول وحسب كان هذه المثابة فلا فائدة لنا
مهمة في اطالة القول في توجيهه ورده ولقد احسن المحقق رحمه الله حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه
المسئلة وليست المسئلة كثيرة الفائدة من مآل الوجوب الامر بواحد منهم من امور معينة كخصال
الكفارة وفيه نظر لان لا يصلح لواحد منهم من امور معينة لا فائدة فيه ايضا اصلا ويسمى ذلك بالواجب المخير كل واحد
من افراده موصوف بالوجوب ولكن على التخيير بمعنى انه لا يجب الاتيان بالجميع ولا يجوز تركه وقيل الواجب منهم عندنا معين
عند الله اما باختياره او قبله بان يلهمه الله تعالى اختياره وهذا قول بعض القائلين من الاشاعرة والمعتزلة
وتنقيحه ان التقدير يرجع الى محاله لان احد الاشياء قدر مشترك بين الخصال الصادقة على كل واحد وهو واحد
لا تعدد فيه كما ان المتواطئ موضوع لمعنى واحد صادق على افراده كالانسان وليس موضوعا لمعان متعددة
واذا كان واحدا استحال فيه التخيير وانما التخيير في الخصوصيات كالاعتاق والاطعام والكسوة والذي هو
متعلق الوجوب لا تخيير فيه كما ان الذي هو متعلق التخيير لا وجوب فيه اذا تقرر ذلك فالمشهور بين الاصحاب
ان الامر بالشيئين او الاشياء بوجه التخيير يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييرا جائزا عقلا واقع شرعا سوى كانت
الاشياء متباينة الحقيقة الشرعية كالاعتاق والاطعام والصيام في الكفارة او متساوية كالقاع وحده
بالنسبة الى افراده على وجه التخيير لقوله تعالى في كفارة اليمين فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما
تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة والتخيير الواجب المخير هو مفهوم احدها ولا يجوز تركه اذ ترك
ترك الجميع وهو غير جائز اتفاقا واما المخير فيه الحاصل تركه فهو كل واحد من الغايات فالواجب المخير

وذلك

معناه

معناه الواجب المخير في افراده هذا على القول بوجود الكلي الطبيعي مطلقا واما على رأي من نفى وجوده مطلقا
او نفى وجود العرضيات بالذات فوجود هذا المفهوم عبارة عن وجوب تحصيل فرد هذا هو المفهوم ومعنى اقتضاء
الامر ايجاب الجميع تخييرا انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع واي فعل كان واجبا بالاصالة وهو اختيار جمهور
المعتزلة خلافا لبعضهم حيث نقل عنه ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد وقوله وانما فعل كان واجبا بالاصالة
اشارة الى رد مذهب ان الواجب معين عند الله لا يختلف لكنه يسقط به وبالآخر عندنا يكون الواجب بالاصالة
المعين وغيره لا يكون واجبا بل يكون مسقطا للواجب وقوله ان الله يعلم ان
ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده نعم الخ تفصيل المذهب المتفق على فساده وعلى هذا كان الواجب مختلفا بالنسبة
الى المكلفين فاي مكلف اختار هنا فعل اي واحد يكون ذلك موافقا لما اوجبه الله عليه ولو لم يفعل المكلف واحدا
منها بقي ما هو واجب ومعين عند الله في ذمته لانه تعالى كان عالما بما يفعله وليس المراد ان تعيينه عنده تكون تبعا
لما يفعله المكلف حتى يرد عليه انه لو لم يفعل المكلف شيئا لزم ان لا يكون هنا واجب وهذا مذهب آخر وهو ان الواجب
معين عند الله لا يختلف لكنه يسقط به وبالآخر ولعل المص قدس سره لم يتعرض له لندرته ولم يذكر الدليل على المذهب المختار
اليه والدليل على ابطال مذهب الخصوم لانه نقض دال عليه كما في خصال الكفارة حيث ان تلك الاشياء على وجه
يجوز ترك كل واحد منها مع الاتيان به وهذا مذهب الخصوم اما ترجيح المذهب المختار في المتن اذ هي بينة الوهن وانه
لا ثمرة لخلافهم كما ذكره المحقق فلا فائدة في اطالة الكلام في ابطالها واعلم ان الاشياء الواجبة التي لا يجب جمعها قد يجب
على الترتيب كالتيمم والوضوء وقد يجب على البدل والاول على قسمين احدهما ان يكون الجميع مرادا وان لم يجب جمعها
كالعتق والصوم في كفارة اليمين وان لم يكن الصوم بعد العتق كفارة وثانيهما ان لا يكون الجميع كذلك كالمبيعة وكل
المباح والثاني ايضا على قسمين احدهما ان يكون الجميع مرادا وان لم يجب الجمع كخصال الكفارة وثانيهما ان لا يكون بالجميع
مرادا كالتزويج من الكفوين اذا فرض ان الواجب في المخير امر كلي هو احد الافراد فلو فرض ان بعض الافراد داخل في البعض
الآخر كمسح الرأس في الوضوء حيث ان الواجب هو المسمى وهو امر كلي يحصل في ضمن المسح باصبع وازيد في محل واحد
مسح ازيد من المسمى بقليل او مسح جميع المقدم ينبغي ان يثاب عليه سواء مسحه دفعة او على التعاقب لانه بعض افراد
الواجب المخير لكن هل يوصف المجموع بالوجوب فيثاب عليه ثواب الواجب ام يكون الواجب مسماه والباقي سنة
اقوال ثلاثة يفرق في ثانيها بين ما لو وقعه دفعة او على التعاقب فيما عكس فيه لا امران حجة الموجب مطلقا ان الواجب
هو الماهية الكلية المتأدية في ضمن افراد متعددة فاي فرد او قعها في ضمنه كان واجبا اذ دام نقض حجة
النافي مطلقا انه يجوز ترك الزائد لا الى بدل فلا يكون المجموع واجبا الجواب المنع مع عدم الدليل هنا وتفصيله
انه لو مسح راسه بثلثة اصابع كان آتيا بافضل الواجبين ولو مسح باصبع واحدة كان آتيا باصل الواجب فالمسح بها
واحدة يقوم مقام المسح بالمسبحين في الخروج عن العهدة فلا يجوز ترك الزائد مع ترك بدله راسا لا سلمنا امه
عدم المسح بالكلية فعلى هذا لو مسح جميع المقدم كان المجموع موصوفا بالوجوب سواء مسحه دفعة او على
التعاقب اما على الاول فظ واما على الثاني فلان المجموع فعل واحد فرد واحد للماهية الواجبة وجواز ترك
على اقلية لا يخرجه عن ذلك حجة المفصل المجموع المركب منه ومن جزء آخر فاذا حصل ذلك الجزء في زمان فقد حصل

قصار الواجب

في ضمنه فلو حصل الجزء الاخير في زمان آخر لا يمكن ان يكون ذلك الجزء الآخر واجبا للزوم تحصيل الحاصل بل يكون مستحبا فلا
يكون المجموع واجبا لان المركب من الواجب وغير الواجب لا يكون واجبا والجواب انه ان اراد بقوله حصل الواجب
في ضمنه ان الواجب بالاصالة قد حصل في ضمنه فهو ممنوع بل المحقق انه قد حصل شيء لو اقتصر عليه كان الواجب اصالة
قد حصل في ضمنه وان اراد انه قد حصل شيء لو اقتصر عليه لكفى وكان الواجب بالاصالة حاصلا في ضمنه فمسلم لا
يلزم منه اذا ضم اليه شيء آخر وحصل المجموع ان لا يكون ذلك المجموع متصفا بالوجوب لان ذلك المجموع فرد آخر
لذلك الكلي قد حصل الواجب في ضمنه فقد ظهر من ذلك انه لو مسح ثلث اصابع لا يجوز ان يقصد الوجوب في
المجموع بل لا قرينة في ذلك ان يقصد كون المجموع افضل الفردين الواجبين لان يقصد كون المسح بالواحدة واجبا وبالاثنين
مستحبا للزوم التكرار في المسح كان المتيقن في الاربع لا يقصد في الاخيرتين الاستحباب بل يقصد بالاربع افضل
الفردين الواجبين وبالاثنين بالتخيير اذا عرفت هذا ظهر عرفان الاقرب هو القول بوجوب الجميع مطلقا وان كان
القول بالتفصيل احوط فعلى هذا لا احوط انه لا يزيد في المسح على مسماه كما سيل التدبير وان جاز الزيادة
عنه دفعة بجوز من احتمال حصول المسح قبل الزيادة فما وقع بعد حصول المسح لا دخل له في تحقق الواجب فلا
يتصف بالوجوب فلا يمكن نية الوجوب في المجموع ونية الانفراد الوجوب فيما تحقق به المسح والاستحباب فيما زاد
يستلزم التكرار المنفي في المسح ولو نوى الوجوب والاستحباب بل نوى ان ذلك امر خارج عن المسح ولا دخل له في
الوضوء الشرعي فيكون قد فعل فعلا خارجا عن الوضوء في اثنائه فيخل بالموالاة على احد القولين والله اعلم

اصل الامر بالفعل في وقت يفصل عنه جائز عقلا واقع على الاصح ويعبر عنه بالواجب الموسع كصلوة الظهر مثلا وبه
قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة وانكر ذلك قوم للظهم
انه نوى في الجواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا على ثلثة مذاهب احدها ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها
ذلك مختص باول الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد رحمه الله على ما ذكره العلامة وثانيها انه مختص بآخر الوقت
ولكن لو فعل في اوله كان جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به الفرض وثالثها انه مختص بالآخر واذا فعل
في الاول وقع مراعى فان بقي المكلف على صفات التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات
المكلفين كان نفلا ومنشأ ذلك القولان لم يذهب اليهما احد من طائفتنا وانما هما لبعض العامة للوجوب
الذي هو مدلول الامر تقسيمات اعتبارية وهو ما يتناول عليه باعتبار فيقسم باعتبار تعلق الفعل الى معين كصلوة الظهر ومخير
وقد سبق البحث عنه ايضا وباعتبار ما عليه الى فرض عين وفرض كفاية وهو ظاهر وباعتبار وقته الى مضيق وموسع
وهو ما لا يسع عنه اما المعين فهو ان تعلق الامر بفعل معين كالصلوة والصوم الكائن فيه وحكمه الوجوب فيه لزوم
الاتيان بالمامور به على التعيين مع عدم جواز الاخلال به واما المخير فقد تقدم لتقدم ما هو باعتبار الفعل على ما هو باعتبار
الفاعل والوقت اذ الفاعلية نسبة بين الفاعل والفعل فاتصاف الفاعل بها متأخر لتأخر النسبة عن المنتسبين
والظرف وجب هو ظرف متأخر ايضا واما باعتبار مقدمة وجوده فهو متأخر عنه باعتبار توقفه على غيره وكل مذكور في
محله اللائق به وكلام المص هنا في الواجب الموسع فنقول مساواة الوقت للفعل الموقت توقيت امر واقع شرعا بالاجماع
كصوم رمضان ويسمى الواجب المضيق وتقصيره عنه كما في تقصير الوقت عن الفعل الموقت ممتنع عند كل من يمنع التكليف بالمحال ابتداء

ارادة

ارادة القضاء فانه يجوز ذلك لا الاداء جميعه في ذلك الوقت الذي لا يسعه كوجوب الصلوة على الزائل عذره وقد بقي
من الوقت قدر ركعة فقط على قول واما كون الوقت افضل من الفعل فما مر جائز عقلا واقع شرعا على الاصح ويعبر
عنه بالواجب الموسع كصلوة الظهر مثلا وبه قال اكثر اصحابنا وجمهور المحققين من العامة فجميع الوقت عندهم
وقت لاداء ما فيه فاي جزء من اجزاء الوقت اوقعه فقد اوقعه في وقته وقال القاضي ومتابعوه الواجب في كل
جزء من الوقت هو ايقاع الفعل فيه او ايقاع العزم فيه على الفعل في ثاني الحال الا ان آخر الوقت اذا بقي منه ما يسع
الفعل فيه تعين الفعل وانكر قوم لظهم انه يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا على ثلثة مذاهب احدها
ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها ذلك مختص باول الوقت فان اخر عنه فقضاء وهو الظاهر من كلام المفيد
رحمه الله وثانيها وهو لبعض الحنفية انه مختص بآخر الوقت ولكن لو فعل في اوله كان جاريا مجرى تقديم الزكوة قبل
فيكون نفلا يسقط به الفرض وثالثها انه مختص بالآخر واذا فعل في الاول وقع مراعى فان بقي المكلف على صفات التكليف
باول الوقت اقول سمعه لا ينافي الاجماع على عدم العقاب لو فعل بعد اول الوقت الى آخر الوقت اذ يمكن ان يكون ذلك
بالعفو كما نقل ان اول الوقت رضوان الله تعالى واجزء عفو الله وهذا يمنع ان الواجب الموسع عن المضيق بالنسبة
الى ما بعد الوقت على هذا المذهب اذ لا عفو فيما في الواجب المضيق لو فعل بعد وقته المقدر بخلاف الموسع كما اخر
عن اول الوقت الذي هو وقته على هذا المذهب الى آخر وقته الذي هو وقت العفو لو فعل فيه فان العفو متحقق
فيه على هذا فالتوسعة باعتبار حصول الفعل الموقت مقدر الوقت وقوله المص فان كان من الاوامر التي ظاهرها
ذلك اشارة الى انه ليس عنده هو لا يوجب موسع الاداء عند التحقيق بل الواجب الموسع انما هو موسع لفعل يحصل
به براءة الذمة وسقوط العقاب لا للظهر نفسه مثلا وهو مذهب بعض الشافعية وهم قائلون بانه لو اخر عن
اول الوقت يصير قضاء على ما صرح به في النهاية وقوله وثانيها انه مختص بآخر الوقت اشارة الى قول بعض
ان ما اتى به كان واجبا كما هذا كله للمذهب الثالث يتفرع عليه تفصيل لاجمال المراعاة فيه والمراد من بقاء المكلف
على صفات التكليف كونه جامعا للشرائط مطلقا بانه لا يجن ولا خرج عنها باغماء او موت او
الوجوب بآخر الوقت اذ بين ان كان واجبا في اول الوقت بالاتفاق فالاصل ولا في هذا المذهب من ان الوجوب
مختص بآخر الوقت بل على هذا لا يكون آخر الوقت وقتا للوجوب الا اذا بقي المكلف على الشرائط الى آخر الوقت وفعل
فيه ويمكن توجيهه بان المراد بكون الجزء الآخر وقتا للوجوب على ذلك التقدير ان البقاء في الجزء الآخر كاشف عن الوجوب
او سبب له وان كان الوجوب في الجزء الاول لو فعل في الجزء الآخر فالجزء الآخر ظرف للوجوب لو فعل في
الجزء الآخر وكاشف عن الوجوب في الجزء الاول لو فعل في الجزء الاول وبقي الى الجزء الآخر على صفة التكليف ولا
وجوب اصلا لو لم يبق الى الجزء الآخر او يقول ان صاحب هذا المذهب لا يقول بكون آخر الوقت وقتا
في تلك الصورة بل على تقدير بقائه الى آخر الوقت وفعله فيه فعلى هذا يختلف اوقات الوجوب بالنسبة الى
الفاعلين على تقدير البقاء الى آخر الوقت باعتبار فعله في اول الوقت او آخره والا فلا وجوب اصلا فان
قلت النية معتبرة في الصلوة وهي على هذا التفصيل غير مقدورة فانه لو فعلها في اول الوقت او آخره وهو لا
يعلم انه هل يبقى الى آخر الوقت على صفة التكليف حتى يكون واجبة عليه فينوي الوجوب او لا فلا يقبل تعليق النية

بالبقاء لا ينافي ما هو المعتبر في النية من الجزم فان نية الصوم ممكنة في اول الكلام الليل بالاتفاق مع انه هل يبقى الى الطلوع
الفجر ام لا فان قلت كون الصلوة واجبة وجه يقع عليه الصلوة ولا يؤثر في هذا الوجه ما يأتي بعده اذ من شان
الموقت في وجهه الاتفاق ان يكون مقارنا لها ولا يتاخر عنها قلنا ليس هناك تاثير اصلا بل حضور آخر الوقت كاشف
عن وجوبها سابقا والكاشف موجود قطعا واعلم ان هذا مذهب الكرخي وقد حكى عنه ابو عبد الله البصري
مذهبا آخر وهو انه ان ادرك المصلي آخر الوقت وهو بصفة المكلفين كان ما فعله نفلا مسقطا للفرض قال
ابو الحسين وهذا اشبه من الحكاية الاولى وهي التي ذكرها المص في الكتاب وحكى عنه ابو بكر الرازي ان
الصلوة يتعين وجوبها بالجزء الاخير اما بان تفعل او يضيق وقتها فهذه مذاهب ثلثة منقولة عن الكرخي
والمشهور ما نقله المص كذا في النهاية واعلم انه لم يقل بهذا المذهب احد من الامامية لاثني عشرية وكذا
ما قبله واليه الاشارة بقوله كذا كره وهذان القولان لم يذهب اليهما احد من طائفتنا وانما هما لبعض العامة
كبعض الحنفية والشافعية والحق تساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب بمعنى ان المكلف الاتيان في اول الوقت
وفي وسطه وآخره وفي اي جزء اتفق اتفاقا عادة كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين بقاء على صفة التكليف وعدمه
في الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخير في هذا الكلام اشارات مع ان الحق هو الاول والاشارة
بقوله واجبا الى انه ليس بقول الواقعة في الجزء الاول كما في المذهب الثاني والثالث على تقدير وصف صفة المكلفين
وبقوله بالاصالة الى انه ليس بعضا تابعا للاول او واقعة في آخر الوقت كما في المذهب الاول وبقوله من
غير فرق الى ان في المذهب الثالث على تقدير البقاء بصفة التكليف وبقوله في الحقيقة يكون راجعا الى الواجب
الواجب المخير فكان الامر قال المكلف افعل هذه العبادة اما في اول الوقت او وسطه او آخره فالمكلف مخير
في الاتيان به في اي جزء من اجزاء الوقت لعدم اولوية بعض الوقت من بعض آخر بالنسبة الى هذا الواجب
والا لم يكن واجبا موسعا فالوجوب معين لجميع الوقت بهذا المعنى الا التخيير هنا بين الاشخاص المتماثلة المتمايزة
بالوقت وفي التخيير بين الاشخاص المختلفة الحقيقة وهل يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال
اذا اخره عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ رحمه الله على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما
السيد ابو المكارم بن زهرة والقاضي سعد الدين بن البراج وجماعة من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب
ومنهم المحقق والعلامة رحمهما الله وهو الاقرب فيحصل مما اخترناه في المقام دعويان لنا على الاولى منهما
ان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق
اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا على الجزء الاول من الوقت والاخير
على الاخير فان ذلك بطل اجماعا ولا تكرار في اجزائه بان يأتي بالفعل في كل جزء بعينه من اجزاء الوقت وليس
في الامر تقييد لتخصيصه باول الوقت او آخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره نفي التخصيص ضرورة دلالته
على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص بالاول او الآخر تحكما باطلا ويتعين القول بوجوبه
على التخيير في اجزاء الوقت فمتى اتى بجزء اداه فقد اداه في وقته وايضا لو كان الوجوب مختصا بجزء معين فان
كان آخر الوقت كما قاله المصلي الظهر مثلا في غيره مقدما الصلوة على الوقت فلم يصح كما لو صلاها قبل

الزوال

الزوال وان كان اوله كان المصلي في غيره قاضيا فيكون تاخيره لعذر وغيره عاصيا كما لو اخر الى وقت
العصر ومنه اختلاف الاجماع والقائلون بوجوب البدل اختلفوا فقال الجباء بان البدل هو
العزم وهو قول السيد المرتضى رحمه الله وقال بعض الحنفية ان له في اول الوقت ووسطه بدلا يفعله اسقم
مرجحه في النهاية وفي الخام لفظ الاداء تنبيه على ان البدل على القول به انما هو بدل عن ايقاع الفعل
اول الوقت ووسطه لا عن الفعل نفسه فاندفع ما اورد عليه من ان كون العزم بدلا عن الفعل مقتضى سقوطه
راسا كما في الكفارات ومن انه يلزم تعدد البدل مع وحدة المبدل وهو الفعل وسقوط لان البدل ما يقوم مقام
الاصل فاذا قام واحد لم يكن الباقي بدلا الا استواء وجوده وعدمه ووجه الدفع ان العزم بدل عن ايقاع الفعل لا عن
الفعل نفسه بغاية ما يلزم سقوط الايقاعات في اجزاء الوقت قبل الفعل لا سقوط الفعل نفسه والايقاع متعدد بتعدد
الفعل نفسه بغاية ما يلزم سقوط الايقاعات في اجزاء الوقت قبل الفعل والمبدل متعدد وكل بدل بتاء ذي مبدله فهو كذلك اذا
عتبر تعدد الاجزاء فكل واحد من البدل والمبدل متعدد وكل بدل بتاء ذي مبدله فهو كذلك اذا
اخره عن اول الوقت اداء في آخر الوقت اداء في بعده بعدم يقع فيه الفعل لا يجب البدل اجماعا
بل يتعين الفعل ح وقول السيد هذا قال الشيخ الطوسي ولم يذكر السيد رضي الله عنه في الذريعة القول بالعزم
وجوب العزم اصلا وهذا يشعر بكون عزمه معروفا في عصره ومختار المص في المقام عدم اختصاص الوقت
بجزء من اوله او آخره وانه لا يجب البدل والبه الاشارة بقوله فيحصل مما اخترناه في المقام دعويان احدهما
ان الوقت الموسع غير مختص بجزء من اوله او آخره والثانية انه لا يجب البدل الذي هو العزم وذلك الدليل
على كل من الدعويين بقوله لنا على الاولى منهما الخ ولنا على الثانية الخ وقد ظهر مما ذكر ضعف
المذهبين الاخيرين والبه الاشارة بقوله فيكون القول بالتخصيص بالاول او الآخر تحكما باطلا قيل عليه لا نسلم
يخفى انه انما يكون تحكما لو لم يكن دليل على التخصيص وليس كذلك بل لهم عليه دليل كما سيجيء لان قوله الحكم با
بناء على ما سيجيء دليلهم فيكون دليلهم شبهة غير صالحة للتخصيص فيكون التخصيص تحكما لا يهدى قوله وايضا لو كان الوجوب مختصا
بجزء معين من الوقت وقول القائل ان الفقهاء يجعلون الوقت في غير الآخر وقت تقديم كيوم فان كان آخر الوقت كان المصلي
للظهر مثلا في غيره مقدما الصلوة على الوقت
الشارع ويترتب عليه الصحة اللهم الا ان يقول انهم يجعلون الوقت في الشرع التقديم على الاطلاق من غير عذر ولو كان الوقت
قبل الآخر وقت تقديم لم يجز التقديم بدون العذر وهو باطل اجماعا فان قلت تقديم الزكوة ماذون شرعا من غير عذر
قبل لعل تقديمها يكون بعنوان القرض على المستحق ثم يحاسبه زكوة بعد الوقت بهذا وهم ان يقولوا ان المسلم
جواز التقديم على الوقت الذي قدره الشارع لا التقديم على الوقت الذي هو مقتضى الدليل كما فيما نحن فيه واعلم انه
يرد على القائلين بان الوجوب مختص بآخر الوقت تحكما انه اخره بعض الاول ان تكون الصلوة في اول نفلا
كما اختاروه فيجب نية النفل وهو خلاف الاجماع الثاني انه يلزم تخييرا فان ولا قائل في اول الوقت لاختصاصها
بالفرائض الثالث يلزم ان لم يؤد الصلوة الا في اول الوقت غير مؤد لفرائض الصلوات ولا قائل بالوجوب الرابع ان
تقديم المفروض افضل من تاخيرها والنفل لا يكون افضل من الفرض الخامس انه لو لم يفعل في اول الوقت لزم ان لا يكون
آتيا لوظيفة الموت قبل آخر الوقت والكتابات في قوله فيكون مخيرا له عن وقته عاصيا للكلفين والمكلفين

قال الشيخ قدس سره الظاهر انهم المسلمون لزوم العصيان بالتاخير ويمنعون قياسه على تاخير الظهر الى وقت اختصاص العصر و
لو سلموا ذلك كيف يسلمون الاجماع على خلافه وهما خلاف الاجماع لعدم الصحة والعصيان اي عدم صحته قبل
آخر الوقت والعصيان بالتاخير عن اوله خلاف الاجماع ولنا على الثاني ان الامر مرة بالفعل وليس فيه
تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره نفي التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب
العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا حكما كتخصيص الوجوب بجزء معين
الثانية وهي عدم وجوب البدل الذي هو العزم فيما نحن فيه مرتقى والاول على الدعوى الاولى وهي ان الوقت الكلي
بدلية العزم وهو انه ان ساوى الفعل في جميع الامور المعتبرة سقط التكليف به والا لم يكن بدلا والثاني وجب في
ووجه العدول انا لنحقق ما ذكره بعض الافاضل من ان القائلين ببدلية العزم لم يجعلوه بدلا عن نفس الفعل بل عن
ايقاعه فالمبدل منه هو ايقاعات الفعل في اجزاء الوقت والبدل هو العزم فيها لا في الجزء الاخير فكل واحد
منهما متعدد وكل بدل يتادى به بدله انتهى واستدل بهما في النهاية واجاب عنهما بما ذكره المص قدس سره ووجه
الاستدلال الثاني ظ وكذا الاول على ما اشار اليه بقوله والبدل هو ايقاع العزم فيها اي في اجزاء
الوقت لا في الجزء الاخير فالمبدل يساوي الفعل في جميع الامور المعتبرة فيما قبل الجزء الاخير لا فيه ايضا لان الفعل
متعين فيه ولا بدل له فلا يلزم سقوط التكليف وصح عنه في قوله ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره
للامر اي غير الامر وحاصله انما يثبت بدليل والامر لا يدل عليه والدليل الذي مدفوع بما يجيء من الجواب فاثبات
امر لا دليل عليه يكون حكما باطلا كما سبق في تخصيص الوجوب بجزء معين من الوقت اوله او آخره احتجوا
لوجوب العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت او وسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بد من
ايجاب البدل ليحصل التميز بينهما وحيث يجب فليس هو غير العزم للاجماع على عدم بدلية غيره وبانه ثبت في
الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزى ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما
فيثبت والجواب عن الاول ان الانفصال عن المندوب ظ مما مر فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع
باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير يجري مجرى الواجب المخير فمتى اتى بجزء اتفق ايقاع الفعل
فهو قائم مقام ايقاعه في الاجزاء الباقية فكما ان خصوص الاشتمال في المخير بفعل واحد من الخصال لا يخرج
ما عداها عن وصف الوجوب التخييري كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط او الاخير من الوقت في الموسع
لا يخرج ايقاعه في الاول منه مثلا عن وصف الوجوب الموسع وذلك ظ بخلاف المندوب فانه لا يقوم
مقامه حيث يترك شيء وبهذا كاف في الانفصال الحجج الستة ومتابعو القائلين بوجوب العزم
بانه لو جاز ترك الفعل عن الوقت او وسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب اي لم يتميز عنه مع انه لا بد
من التمييز والا انتفت قسمة مطلق الحكم الى الاحكام الخمسة وصار كالمندوب مع ايجاب البدل ليحصل التميز بينهما وحيث يجب
فليس هو غير العزم للاجماع على عدم بدل غيره وايضا قد ثبت في الكل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما

وبيانه ان الامر ورد بالفعل
وليس فيه تعرض للتخيير بينه
وبين العزم بل ظاهره نفي التخيير
ضرورة كونه دالا على وجوب
الفعل بعينه ولم يقم على وجوب
العزم دليل غيره فيكون القول به
ايضا حكما كتخصيص الوقت
بجزء معين بهذا حاصل
الاحتجاج انتهى م

اجزى

اجزى ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فيثبت ومرجع الضمير في قوله فليس هو غير العزم البدل او الوجوب
المفهوم من ايجاب البدل كذا قال الشيخ والكل كلفظ دون الاول وحاصل الجواب عن الاول
في قوله فليس هو غير العزم البدل او الوجوب المفهوم والجواب عن الثاني منع قوله وحيث يجب فليس هو غير العزم
لان الواجب الموسع وان لم يكن له بدل من غير نوعه لكن له باعتبار اجزاء الوقت بدل من نوعه بخلاف المندوب
فانه ليس له بدل اصلا فافترقا وعن الثاني انا نقطع بان الفاعل للصلوة مثلا متمثل باعتبار كونها صلوة بخصوصها
لا لكونها احد الامرين الواجبين تخييرا اعني الفعل والعزم فلو كان ثم تخيير بينهما لكان الامتثال بهما من حيث انهما
احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري ... ويمكن ان يكون هذا في الجواب معارضة او نقضا تفصيليا
او اجماليا بان يكون منعا لقوله ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة مستندا بانه انما يكون ذلك لو لم يكن لا
مثال بخصوصية الصلوة وهو ممنوع لقطع اشارة الى ان هذه المعارضة اجماعية اعلم ضرورة من الدين ويرد على
هذا الجواب ان ذلك انما ينفي التخيير الابتدائي بين الصلوة والعزم ولا ينفي مطلق التخيير بينهما وتفصيله ان التخيير قد يكون
ابتدائيا كالتخيير بين الخصال كما هو المشهور وقد يكون ثانويا بان يكلف الشارع بفعل في وقت ثم يفعل آخر على تقدير ترك
الاول وذلك كالصلوة على الميت فانها واجبة اصالة لكن ان تركها المكلف لم يخرج عن عهدة التكليف اذا حصل
الظن بقيام غيره بها وليس هنا تخيير ابتدائي بين الصلوة وتحصيل الظن المذكور بل وجوب تحصيل الظن مسبب عن
ترك الصلوة فانها ايضا يكون الواجب اصالة هو الصلوة لكن لو تركها يجب عليه العزم فكان قيل الصلوة اي خير
فقد اوجب عليك العزم على الاتيان به بعد فعل هذا الواجب اصالة هو الصلوة وامثال المصلي ليس الا من حيث
ويكون البدل تابعا مسببا عن ترك هذا الواجب اصالة ولا مشاحة في اطلاق البدل على مثله وهذا لا يرد
على تقدير كونه معارضة او نقضا اجماليا ولو كان نقضا تفصيليا كان هذا خلاف السند ولا يدفع اصل كلامه
وايضا فالاثم الحاصل على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس لكون المكلف مخيرا بينه وبين الصلوة حتى يكونا
لخصال الكفارة بل لان العزم على كل فعل واجب اجمالا حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال وتفصيلا عند كونه
متذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل فهو
واجب مستمر عند الالتفات الى الواجبات اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة
بهما اشارات الى قوله وايضا فالاثم الحاصل على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه اشارة الى انه
يكون حصول الاثم والا لم يترك العزم على الفعل وقوله بل على العزم لان يفعل كل واجب اجمالا موسعا كان او
مضيقا التحقيق التصديق الذي هو الاذعان والقبول في مهدي المتيم تنبيه على ان حصول الاثم بترك العزم
ليس لكونه واجبا موسعا وانقضاء الوقت في مهدي المتيم تنبيه على ان حصول الاثم بترك العزم عند الالتفات
قوله يثبت مع ثبوت الايمان اشارة الى ان المراد من كونه حكما من احكام الايمان ثبوته مع ثبوته وكونه من توابع الايمان
بخلاف ما اذا آمن يجب عليه ان يعزم على فعل الواجبات اجمالا على الالتفات وتفصيلا عند تذكره بخصوصه وليس
المراد انه من لوازم الايمان غير متذكر عنه التحقيق التصديق وانه دعاء بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله كما قيل يلزم ان
يكون من صدق في وجوب الواجب الموسع وتركه في اول الوقت وترك العزم عليه ايضا وفعله آخر الوقت غير مأمور من
وانه بط متقطعا وفي قوله مع ثبوت الايمان وضع الظ موضع المضمر لئلا يلزم عوده الى الحكم فيلزم قلب المضمر

فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار
تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير
يجري مجرى الواجب المخير فمتى اتى بجزء
اتفق ايقاع الفعل فهو قائم
مقام ايقاعه في الاجزاء الباقية فكما ان خصوص الاشتمال في
المخير بفعل واحد من الخصال لا يخرج
ما عداها عن وصف الوجوب التخييري
كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط
او الاخير من الوقت في الموسع لا يخرج
الاول منه مثلا عن وصف الوجوب الموسع
والاول ان اجزاء الوقت لا دخل لها في الوجوب
التخييري لان الوقت من لوازم
الفعل والتخيير في نفس الفعل وجوابه بان
المغاير ملتزم الالزام وهو الوقت
حاصلة وذلك كاف وثانيا ان ما ذكره
منعدم قيام من هو المندوب اي ان كان
المراد بكون الواجب المخير الموسع فيدخل
المندوب الموسع وقد يجاب عن هذا
بان المندوب يجوز تركه من غير بدل بخلاف
المغاير كالوقت وغيره م م
فافهم قام م م

ليس لكون المكلف مخيرا بينه وبين
الصلوة حتى يكونا لخصال
الكفارة م

الاحاطة يكون الالتفات
اليه بطريق الاجمال و
تفصيلا عند كونه متذكرا
لخصوصه حكم من احكام
الواجب او من الايمان م
فلو قيل ذكر الواجب عند عشرين سنة
لانه لهو واجب مستمر عند الالتفات
الى الواجبات اجمالا او تفصيلا فليس
وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين
الصلوة م م

وعلى الوجه الذي ذكرناه على وجه الاجمال الى المفصل المذكور وهو كان قبل الفعل او بعده واعلم
ان بعض الاصحاب توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكر وله وجه وان كان الحاكم متكلما في
كلامهم وهما استدل به تحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزما على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم
انفكاك المكلف من هذين العزمين حيث لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون مكلفا وبعض اصحابنا
الامامية توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكر وله وجه والكتابة في قوله وله وجه للتوقف
اي للتوقف في وجوبه وجه من حيث كونه متكلما في كلامهم ولم ينقل من احد خلاف فيه فيكون اجماعا ومن
عدم ثبوت ذلك الاجماع هنا وعدم دليل آخر عليه وفي قوله وان كان الحاكم لوجوب العزم اي عزم
وان كان الحكم بوجوب العزم على الوجه المذكور متكلما في كلامهم وكذلك الضمير في قوله بما استدل له
وهو كما ترى هذا اشارة الى ما في هذا الاستدلال من المنع بيانه انه ان اريد بالعزم على ترك الواجب
القصد اليه مطلقا سواء كان علة تامة له ام لا فلا نسلم ان العزم على الحرام هذا المعنى حرام وان اريد به ما هو علة
تامة في الترك فمسلم لكن انتفاؤه لا يوجب العزم على الفعل لجواز انفكاك المكلف من هذين العزمين فتحقق
ح الترك مستندا الى عدم العزم على الفعل لا الى العزم على الترك ومن هنا يظهر انه يمكن منع هذه المقدمة
على التقدير الاول ايضا سلمناه لكن حرمة العزم على ترك الواجب تابع لوجوب ذلك الواجب ولما كان وجوبه
بعد وقته فيجب ان يكون حرمة تركه بعده فلا يثبت ما هو المدعى وهو وجوب العزم سواء دخل وقت
الواجب ام لا وهذا لبعض الافاضل على قول المص وهو كما ترى كلامه مضمونا يمكن ان يوجه الرد
كون العزم على الحرام حراما وتعديد ما ذكره في عدم كلية السببية المنوية انتهى وفيه نظر
خص الوجوب باول الوقت ان الفضيلة في الوقت تمنع الادائها الى جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه
واجبا وح فاللازم صرف الامر الى جزء معين من الوقت فاما الاول او الاخر لانتفاء القول بالواسطة
ولو كان هو الاخر لما خرج عن العهدة باداءه في الاول وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون هو الاول
والجواب اما عن امتناع الفضيلة في الوقت فقد انقضى فلا يظهر لما عادته واما عن تخصيص الوجوب بالاول فبانه لو لم لما جاز تاخيره عنه وهو باطل ايضا كما تقدم
الاشارة اليه هذا اشارة الى ما ذكره في الفرق بين الواجب الموسع والمندوب فان الفعل في الجزء الوسط
والآخر قائم مقام الفعل في الاول فلم يترك الواجب الى بدل والمنافي للوجوب هو جواز تركه لا الى بدل
لا جواز تركه الى بدل والمراد بالاشارة المتقدمة في قوله كما تقدم الاشارة اليه قوله وهما خلاف
الاجماع واجيب من علق الوجوب بآخر الوقت بانه لو كان واجبا في الاول لعصى بتاخيره لانه ترك الواجب
وهو الفعل في الاول لكن التالي باطل والسند ظ كما تقدم فان الذم المدعى انما يتم ان لو كان الفعل في
الاول واجبا على التعيين وليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك لانه اذا وجب عليه ايقاع الفعل

في ذلك الوقت ومنعه من اخلائه عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء شاء منه فان اختار المكلف ايقاعه في اوله او وسطه
او آخره فقد فعل الواجب وكما ان جميع الخصال في الواجب المخير متصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا
يجب الاتيان بالجميع بل المكلف اختار ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز له اخلاء الجميع عنه
والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت متسعا فاذا تضيق تعين عليه الفعل احتج القائل بتعلق الوجوب بآخر الوقت
كبعض الحنفية بانه لو كان الفعل واجبا في الاول لعصى بتاخيره لانه ترك الواجب وهو الفعل في اول الوقت وليس كذلك اجماعا
والمراد بالاول ما عدا الجزء الاخير فيشمل الوسط ايضا والجواب ان الملازمة ممنوعة وانما يلزم ان لو كان الفعل اولا واجبا
على التعيين وليس كذلك بل التاخير والتعجيل فيه جائزان كخصال الكفارة وكما ان خصال الكفارة في الواجب المخير متصف با
لوجوب على انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع بل المكلف اختار ما شاء منها فكذا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع
ولا يجوز له اخلاء الجميع عنه والتعيين في ذلك موكول اليه شرعا ما دام الوقت متسعا الى الضيق فيتعين عليه الفعل اذ ذاك
وان جنح بان مذهب هذا المستدل هو اختصاص الوجوب بالآخر وكون وقته في الاول نفلا وهذا الدليل لو تم لدل على
الاول فبقي الباقي بلا دليل ثم انه لا يخفى ان هذين البعضين ليس عندهم واجب موسع لاداء عند التحقيق على ما ذكره البهائي
وذكره بل لاداء المضيق عندهم فالوقت الموسع للظهر مثلا انما هو موسع لفعل تحصيل مسرة الذمة منها لا الظهر نفسها
وينبغي ان تعلم ان بين التخيير في الموضعين فرقا فرجح ان متعلقه في الخصال الجزئيات المتخالفة في الحقائق
وفيما تحقق نحن فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة مثلا في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء
من الاجزاء الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتخالفة بتشخصاتها المتماثلة بالحقيقة وقيل بل الفرق ان التخيير
هناك بين جزئيات الفعل وههنا في اجزاء الوقت والامر سهل ما ذكره المص وذكره من الفرق هو حاصل ما ذكره الشريف
في حاشية مختصر ابن الحاجب حيث قال فيما بين الفرق ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل المختلفة الحقائق وههنا في الجزئيات
المتفقة الحقيقة فان الظهر المؤداة في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف مخير بين هذه
الاشخاص المتخالفة بتشخصاتها المتماثلة بالحقيقة بخلاف الكفارة المؤداة بعتق الرقبة فانها مخالفة للكفارة المؤداة بالصيام
والاطعام بحسب الحقيقة كما لا يخفى اذا عرفت هذا فالواجب ح احد اشخاص الفعل المتماثلة في الحقيقة فان الفعل المؤدى من افراد
الصلوة في جزء من الوقت المفروض مثل المؤدى في الجزء الاخر في الحقيقة المتماثلة بحسب الوقت المفروض فان نسبة بعض تلك الاجزاء
الى جزء من الوقت معينة قبل البعض الاخر باعتبار نسبة الجزء الاخر اليه فيظهر من كلام المص وذكره ان الواجب هنا كالواجب المخير هناك
الا ان التخيير هناك بين الجزئيات المختلفة الحقائق وههنا بين المتفقة والاشارة بقوله ان بين المخير في الموضعين اي
الواجب الموسع والمخير فرقا من حيث الخ فظاهر انه المذهب المختار دون غيره وذلك لاطلاق الامر من غير تقييد بخصوص جزء من الوقت
اولا او آخره وعدم الاثم في التاخير اذا كان بعد الاول فقضاء الاثم من آخره عند اكثر الواجبات معاندة للاجماع وبطلان
الصلوة قبل الوقت ولو كان الواجب هو الجزء الاخر لكان المصلي في جزء معين ما للواجب على وقته فتكون صلوته باطلة لبطلان
الصلوة قبل الوقت وهو باطل للاجماع على ان تلك الصلوة صحيحة فذهب بعض الشافعية والحنفية من التخصيص
المحققان يطلق الامر بل مطلق الحكم على شرط بدل على انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار اكثر المحققين ومنهم الفاضلان وذهب
السيد المرتضى الى انه لا يدل مفصل وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة من العامة لنا ان قول القائل اعطني كذا مع

ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا
بحيث لا يكاد يتبادر عند مراجعة الوجدان فيكون الاول ايضا هكذا واجاب الدلالة على هذا المعنى عرفا ضمها
الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها وهي اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة اجتمع المستدل بان تابع الشرط
هو تعلق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه ويوجد مكانه شرط آخر يجري مجراه وان يخرج عن ان يكون شرطا الاخرى اذ قوله
تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه آخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في
القبول ثم جعل ان ينضم امرأتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم نقل بدليل آخر البعض الى الواحد فهم مقامه
ايضا فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى والجواب منع مفهوم مع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء
ما علق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا الاصل عدم تحريم الاكراه حيث لا يريدون
التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق فان كان مفهوم موافقة
فحجة الخطاب او مخالفة فدليل الخطاب وهو مفهوم الشرط والصفة والغاية واللقب والحصر وذلك لان حكم المسكوت عنه
الذي هو غير محل النطق ان كان موافقا لحكم المذكور في الثبوت والنفي فهو مفهوم الموافقة كقوله تعالى فلا تقل
لهما اف فانه يعلم من حال التأفيف المذكور حال المسكوت عنه الذي هو الضرب مع اتفاقهما الا في الحكم اعني الحرمة وهل يشترط
في مفهوم الموافقة الاولوية او المساواة يحتمل الثاني وان كان حكم المسكوت عنه مخالفا لحكم المذكور في اثبات والنفي فهو مفهوم
اولى بالحكم من المذكور المخالفة ويسمى دليل الخطاب ايضا واقسامه خمسة اولها مفهوم الشرط نحو قوله تعالى فان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن فانه
يفهم منه ان اذا لم يكن ذوات حمل فلا نفقة عليهن والثاني مفهوم الصفة نحو اكرم بني تميم العلماء فانه يفهم منه ان غير العلماء لا يجب اكرامهم الثالث
مفهوم الغاية نحو فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فانه يفهم منه اذا نكحت غيره حلت الرابع مفهوم اللقب وهو تعليق الحكم بالاسم علما كان
نحو زيد قائم او اسم جنس نحو في الغنم السائمة زكوة الخامس مفهوم الحصر المستفاد من التركيب والمراد به ما يكون بطريق تقديم الوصف
على الموصوف الخاص نحو العالم زيد ويكون تقديمه بحيث يشمل ذلك والحصر اما واداة الاستثناء قال بعض الافاضل واعلم ان مفهوم
المخالفة انما يعتبر ويكون حجة على القول به اذا لم يكن المذكور مجرى الغالب في التعبير مثل قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم
حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم فلا يدل على انه لو لم يوجد هذا الوصف لا تكون الحرمة ثابتة
لانه انما وصف الربائب بكونهن في الحجر لترجيح الكلام مخرج الغالب فان الغالب كون من في الحجور فالوصف به لذلك
لا لكون المسكوت عنه مخالفا له في الحكم ويشترط ايضا ان لا يكون الباعث لذكر المذكور السؤال عنه بخصوصه او حادثة بخصوصه
كما اذا سئل عن الزكوة في ابل السائمة مثلا فقال في السائمة زكوة فانه يدل على ان السؤال عن السائمة بخصوصها وان الحكم فيه
كذلك ويشترط ايضا ان لا يكون الغرض بيان الحكم لمن له الموصوف بالصفة كما لو كان الغرض بيان الحكم عند من له السائمة
ويشترط ايضا ان لا يكون ما يمنع عن ذكر حال المسكوت عنه ويشترط ايضا ان لا يكون المسكوت عنه اولى بالحكم والا فالمذكور
وما للمذكور والا كان مفهوم موافقة لا مخالفة وانما يشترط ذلك لان وجه الدلالة في مفهوم المخالفة هو ان التقييد
بالصفة امر لو لم يكن لتخصيص الحكم بالمذكور وانتفائه عما عداه لم يكن له فائدة وعلى تقدير وجود احد الاشياء التي ذكرناها
لا يكون ذلك لوجود الفائدة فيبطل وجه الدلالة اذا تقرر ذلك فقد اختلف الناس في مفهوم الشرط والصفة فذهب
جماعة من الاصوليين الى ان مفهوم الشرط والصفة حجة اي يدل على نفي الحكم عند انتفاء الشرط والصفة وقيل ليسا بحجة

وفصل آخرون فجعلوا مفهوم الشرط والصفة حجة اي يدل على نفي الحكم عند انتفاء الشرط والصفة وقيل ليسا بحجة
دون الصفة ونظم الفائدة في مواضع تتفرع على هذا المذاهب منها قوله تعالى اذا بلغ الماء قلتين لم
يحمل خبثا وقوله الصادق ع اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء فانه يدل على تنجيس ما دونه بمجرد الملاقاة فيكون
فيكون حجة قال القائل بعدم انفعال القليل كابن ابي عقيل وعلى نجاسة الجاري فانه شامل له ولغيره وجب العموم
اذا تقرر ذلك فنقول اختلفوا في مفهوم الشرط اي في تعليق الحكم على شيء وهذا اراد فرض تعليق الامر على شرط
فيكون ذكر الامر هناك اما على سبيل التمثيل او انه اطلق الامر واريد الحكم مجازا لا صيغة افعل بل بجملة اخرى ومن هنا يتوقف
الشرط فهل يدل على الحكم عند عدم الشرط فيكون حجة يستدل به على ذلك او لا المشهور وعليه اكثر اصحابنا كالمص
والمحقق والعلامة في المختلف وكثير من علماء العامة انه حجة وذهب السيد المرتضى وبعض اصحابنا وبعض العامة
كالحنفية واكثر المعتزلة الى انه لا يدل الاصل بثبوت الحكم مع ثبوت الشرط اما انتفاؤه مع انتفائه فلا دلالة فيه
على ذلك لنا ان المتبادر من التعليق بان ونحوها انتفاء المعلق عليه عند انتفاء المعلق فانه يتبادر من قولك
ان جئتني اكرمتك ان الاكرام منتف عند انتفاء المجيء ان قيل هذا مثال جزئي فلا يثبت قاعدة كلية قلنا الغرض
من ذلك التنبيه على ان كل صورة تخلو عن فائدة اخرى يفهم منها اهمال اللسان هذا المعنى فلو لم يكن دالا عليه لما فهم
منها فان قيل يجوز ان يكون ذلك لعرف طارئ ليس ثابتا في اصل اللغة قلنا الاصل عدم نقله من اللغة ولنا ايضا
ما روي ان يعلى بن امية سئل عمر بن الخطاب فقال ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال تعالى وليس عليكم جناح ان تقصروا
من الصلوة ان خفتم فقال له عمر قد عجبت مما عجبت منه فسئلت رسول الله ص فقال صدقة تصدق الله بها عليكم
فاقبلوا صدقته بيان الاستدلال انه لو لم يكن التعليق على شيء مستلزما لعدم المعلق عند عدم المعلق عليه لم يكن لذلك
التعجب معنى ولما اقر النبي ص على ذلك واجاب بان ذلك صدقة فان قيل يجوز ان يتعجب كان مما
قلتم فلم لا يجوز ان يكون فهما من الآيات الواردة في وجوب الصلوة ان الاصل في الصلوة الاتمام لكن خوف ذلك
الاصل في الخوف بسبب هذه الآية فيبقى معمولا به فيما عداه فكانت المخالفة مع الخوف محل التعجب وايضا الرواية
عليكم لا لكم فان عدم الشرط لو استلزم عدم المشروط لما ثبت التقصير مع الامن قلنا المنع ساقط فانا ولا ان
الآيات الواردة في وجوب الصلوة لا تدل على وجوب الاتمام فلا على ان الاصل في الصلوة ذلك كيف وقد
روي عن عائشة انها قالت كانت صلوة السفر والحضر ركعتين فقرت صلوة السفر وزيدت صلوة الحضر ومع
هذا فان الاصل ثانيا ان التعجب لو كان كما قلتم فالمناسب في الكلام ان يقول فما بالنا نتم كما هو ظاهر والرواية لنا
لان ظاهر الشرط المدلول على عدم المشروط عند عدم الشرط وخولف هنا بتحقق التعجب انما كان لعدم المعلق عليه
مع وجود المعلق ومخالفة الظاهر قد تترك لدليل خارجي كما في هذا المقام فقوله وهو بخلاف المسئلة
اكثر المحققين هذا هو الاقرب وقوله الا بدليل منفصل لا يخفى ما فيه من المسامحة فانه لو كان ثمة دليل لم يكن فهم
ذلك من التعليق بل من ذلك الدليل اللهم الا ان يقال مراده الا بدليل منفصل يدل على ان الشرط مضمر فيه فيفهم حجة
من نفس الكلام وقوله يجري مجرى قولنا الخ لقائل ان يقول لا نسلم ان المثال المذكور يجري هذا المجرى لان
هذا المثال لا يفيد انحصار الشرط في الاكرام بخلاف قولنا الشرط في اعطائه اكرامك فانه يفيد ذلك لما

وقد ذكرنا المقدمة في اصلين وقدم في هذا الاصل البحث عن مفهوم الشرط اهتماما به لكثرة دورانه في الكلام وهنا اقوى من مفهوم الصفة لهذا كل من قال بمفهوم الصفة قال به ويلوح البحث عن مفهوم الصفة في الاصل الآتي انشاء الله تعالى

بحلوله او نحوهما من ادوات الشرط

تحقيق

ولكن استفادة الاعطاء عند عدم الاكرام في قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك والظاهر ابقاء العارض حذف بعضها اي ان كان منهم من اشعار وجوب الاعطاء وان كان منهم من بعض العبارات عدم جواز الاعطاء

وقد يتبع

لان التعجب ان هو من الاتمام لا من صلوة السفر فتوجه الاستدلال عليها

قرره ائمة المعاني من ان تعريف المبتدا باللام يفيد الحصار في الخبر كما في قولك الامير زيد والشجاع عمرو ولعل المتبادر
من هذا الحصار هو منفوذ في المثال قلنا ليس المراد من قولنا الشرط في اعطاء اكرامك لكان مطلق الدعوى
دعوى التبادر بحالها فان قيل المذكور بعد ان واخواتها في اللغة شرط لايقاع الحكم اي اصداره من المتكلم كما يقال مثلا
في قولنا ان ولد الشيخ فالزمان شتاء معناه ان ولد الشيخ شرط الحكم بان الزمان شتاء لا انه شرط لثبوته في الخارج فعند
انتفاء الشرط ينتفي الحكم بان الزمان شتاء لا ثبوته في الخارج وانما ينتفي ثبوته فيه لو كان الشرط شرطا لثبوته في
الخارج وهو ممنوع وعلى هذا فالمثال المذكور يجري مجرى قولنا الشرط في حكمنا باعطاء اكرامك والمتبادر
من هذا انتفاء الحكم بالاعطاء عند انتفاء الاكرام لا انتفاء الاعطاء في الخارج كما هو مطلوبكم ولا ينفعكم
القول بان الجزاء ان كان انشائيا لزم من انتفائه انتفاء وقوعه وثبوته لما تقرر من ان الانشاء لا خارج
له لان دعواكم في مفهوم الشرط مطلقا سواء كان الجزاء خبرا او انشاء قلنا دعوى الحصار كونه المذكور بعد ان
في ما ذكر باطل بل غايته احتماله له مع انه لا يحتمل ذلك لغة لان الشرط في قولنا ان اكرمك فاعطه دينارا ان كان شرطا
للحكم لزم ان يكون الحكم ولا ذعان ملتفتا اليه حال الكلام وفي البين انه ليس كذلك بل هذه شرطية اخرى تحتاج الى
ملاحظة اخرى فعلى هذا سواء كان الجزاء خبرا او انشاء يكون نفس الجزاء معلقا على الشرط لا الحكم به فان
قيل مدلول الحكم يجوز ان يكون له اسباب متعددة كما سيجيء في كلام السيد وقد مر وايضا بحجة مفهوم الشرط عدم
مشروطه ان لا يكون خلاف الشرط اولى منه في الحكم ولا مساويا له والا لكان الحكم ثابتا عند ثبوت ذلك
المخالف قطعا مع انه يجوز ان يكون للحكم شرط آخر اولى او مساويا للشرط المذكور فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفائه
قلت سيجيء عند الجواب عن استدلال السيد ما هو الجواب عنها ايضا ان قيل ما ذكرتم ينتقض بنحو قولنا ان كان هذا
انسانا كان حيوانا فان انتفاء الانسانية لا يقتضي انتفاء الحيوانية قلنا عدم الاقتضاء على قاعدة المعقول لا ينافي
الاقتضاء من حيث اللغة وقوله ضمنا الى ذلك مقدمة اخرى فيصير في كلام الشارع على هذا المعنى وان كان في
اللغة لمعنى آخر قلنا لعل هذا العرف تجدد بعد زمان الشارع فلا يلزم حمل كلام الشارع بمجرد هذا العرف
المتجدد والغرض لا يسلم من هذا الاصل اجراؤه في كلامه وذلك لا يمكن الا اذا ثبت ان هذا التركيب كان
في اللغة بهذا المعنى فاذا كان كلام الشارع موافقا لقانون اللغة كان الظ ارادة ذلك عند الاطلاق ثم
التابع وقاعدة عدم النقل وان كانا يفيدان الظ الا ان الظن كاف في مثل هذا المقام من الغايات لا انها
ليست من المسائل الاصولية المعتبر فيها القطع عند الاكثر احتج السيد بان تاثير الشرط هو تعلق الحكم به وليس
يمتنع ان يخلفه ويتوب مناب شرط آخر يجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين فرجل وامرأتان ممن ترضون الشاهد الواحد حتى ينضم اليه آخر فانضمام الثاني الى الاول
شرط في القبول ثم يعلم ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم ضم رجل ان ضم اليمين الى
الواحد يقوم مقامه ايضا وفيه انه بعض الشروط عن بعض اكثر من ان يحصى واحتج موافقوه مع ذلك بانه
لو كان انتفاء الشرط مستلزما لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن
تحصنا دالا على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا احتج السيد

الا اقتران المعلق بالشرط صريحا لا لكون لفظ الشرط مقدما معه كما ان اللام بل هو قيل يجري مجرى قولنا بشرط في اعطاء اكرامك م م

الزنا ووجوده م

ستيقن الشيء بطلانه بعد الامر ان قيل لا حاجة الى هذه الصنعة بعد ثبوت ذلك عرفا لان الحقيقة العرفية متقدمة على الحقيقة اللغوية م م م

والجواب عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما في المثال الذي ذكره لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط مجموع احدهما مع ما يقوم مقامه فيتوقف انتفاء المشروط على انتفاء مجموعهما لا على انتفاء احدهما لان مجموعهما لا يعدم الا بعدم مهما امكن لم يعلم له بدل كما هو مفروض

بان كلام المعلق على شرط لا يكون عدما عند عدم الشرط لامكان قيام غيره مقامه ومع لا يلزم من انتفاء ما علق
المشروط كما لو قيل ان لم تصل صلوتك فانه لا يلزم عدم الصحة لو لم يتوضأ لجواز ان يبدله وهو التيمم والحق
موافقوه مع دليل السيد بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم الآية نهى على الحكم وهو حرمة الاكراه بالشرط وهو
ارادة التحصن مع عدم انتفاء الحكم بانتفائه فانه لا يقتضي الجواز لان الاكراه مع عدم ارادة التحصن مع عدم انتفاء الحكم لان
الحرمة باقية وان لم يرد التحصن فقد تخلف الحكم عن الدليل الذي ذكرتموه والجواب عن الاول انا اجمعنا على وجوده
ما يقوم مقامه كما في المثال الذي ذكره لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط مجموع احدهما فيتوقف انتفاء المشروط على
انتفائهما معا لان مفهوم احدهما لا يعدم بعدمه ما لم يعلم له بدل كما هو مفروض وهو المجيء كان الحكم بخصائصه
ولزم من عدمه عدم المشروط للدليل الذي ذكرناه والجواب عن الدليل الاول انا نمنع ان الدليل على انه يفهم
من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط مفهوم ذلك محقق في جميع الموارد سواء كان هناك دليل على تعدد
الشرط ام لا لكن اذا ثبت تعدد الشرط في موضع حكمنا بان المفهوم غير معتبر هناك بخلاف ما لو لم يثبت فانه يحكم باعتباره
لغة واحتمال تعدد الشرط لكثرة وقوعه غير معتبر لنا كما لو كان هناك لفظ وله لازم عقلي واقيم دليل على عدم ارادة ذلك
اللازم في بعض الموارد او في كثير من الموارد فان ذلك لا يضر في الحكم بارادة ذلك اللازم في صورة عدم الدليل وان المفهوم
في الموضع لو كان تعدد الشرط وعدم ارادة ذلك اللازم اكثر وقوعا من مقابليهما وهو فيما نحن فيه ممنوع مع امكان
المناقشة فيه ايضا فعلى هذا يندفع ما يقال في توجيه كلام السيد في كثير من المواضع كما شرعه قوله اكثر من ان يحصى ثم لا يخفى
انه لم يحصل التامع عدم العلم بوجوده ترجحان عدمه ونظير ذلك ما قيل في العام ح قبل التخصيص من انه لا يحصل
لنا الظن بعدم بناء على اصالة العدم لكثرة وقوع التخصيص في العمومات ووجه الدفع انه ليس بناء كلامنا على اصالة
عدم شرط آخر ترجحان عدمه بل على ما ذكرنا من ان تعدد الشرط ليس اكثر من مقابله بل عدم التعدد اكثر كما لا يخفى على من تتبع
موارد استعمال اهل اللغة فظهر ان الشرط المذكور غير صحيح لان تخصيص العام اكثر من عدم تخصيصه بل قيل انه ما من عام الا
وقد خص حتى نفس هذا الكلام وعن الثاني بوجوه احدها انه لا يقتضي عدم تحريم الاكراه ان اردن التحصن لكن
لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجود متعلقها
عقلا لان الثابت تنتفي بانتفاء المحل تارة وبعدم الموضوع اخرى والموضوع هنا منتف لانهن اذا اردن
التحصن فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء يمتنع الاكراه عليه فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه بحيث
لا يكون تاركا له مع تحقق الاكراه فلا يتعلق به الحرمة وثانيها ان المعلق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه
اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدته في الآية المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن ان اردن
العفة فالمولى احق بارادتها او ان الآية نزلت فيمن اردن التحصن وكرههن الولي على الزنا وثالثها انا لسلمنا ان
الآية تدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظ نظرا الى الشرط لكن اجماع القاطع عارضه والاستيناس الظ
يدفع بالقاطع واما الجواب عن الدليل الثاني فوجوه ثلاثة الاول ان مفهوم الشرط هنا معناه عدم تحريم الاكراه
على البغاء عند عدم ارادتهن التحصن وهو حق لانهن اذا اردن التحصن لم يكن البغاء مكروها عندهن فيمتنع الاكراه عليه
لان الاكراه الزام ما هو مكروه وحاصله انه لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل

لامكان م

لعنهم

كما ذكر السيد من قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يجمع من جميع الشاهدين الواحد حتى ينضم اليه آخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم يعلم ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم يعلم بدليل ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا وفيه انه بعض الشروط عن بعض اكثر من ان يحصى وحده كذلك لكن الشرط الاول وحده شرطا بل الشرط مجموع احدهما مع ما يقوم مقامه فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما معا لان مفهوم احدهما لا يعدم بعدمه ما لم يعلم له بدل كما هو مفروض م م م

من الدليل في قولنا ان لم تصل القليل الا وتبادر انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط حيث لم يعلم له الحكم بل يتوقف لو كون بناء الكلام على ذلك فكان صحيحا بناء على ما مر م م

الشرط وحده شرطا لكن مرجع كلام السيد الى ان وجود ما يخلف الشرط يدل على ان الشرط المذكور مع الحكم لا يكون دائما مقتضيا للحكم عاما عدا كما يدعيه المستدل لانه يخلف الشرط غيره وان لا يخلفه فالحكم يحتمل ان يكون بما يخلفه وهو الشرع وعدم انتفاء الشرط وعدم انتفاء الحقيقة هو الشرع وعدم عدم الشرط يفيد هذا فتدبر م م

الاستيناس ترقب م

اما الجواب عن دليل

وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا لان الثابتة تصدق بانتفاء المحمول تارة نحو الانسان ليس بحجر وبعدم الموضوع
اخرى نحو شريك الباري ليس بعالم ولا كراه ليس بحرام والموضوع هنا في الآية وهو الاكراه منتف لانه نفى اذا
لم يرد التحصن فقد اريد البغاء ومع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه
وحيث لا يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا متعلق له بالحرمة قال بعض الافاضل لعل الملازمة غير صحيحة لاحتمال الواسطة
بين الارادتين وهي عدم الارادة لانه يجوز ان يكون كراهة الشيء عبارة عن عدم ارادته وح نقول يجوز ان
لا يكون التحصن مريدا للبغاء ولا للتحصن فتحقق عدم ارادة التحصن مع كراهة البغاء فلا يصح قولكم اذا لم يرد
التحصن لم يكن البغاء مكروها عندهن والجواب ليس معنى كون التحصن كارها لفعل عدم ارادته اياه ولو في صورة
عدم الشعور بذلك الفعل وعدم خطوره بالبال الصلا بل معناه انه مع حضوره في ذهنه وشعوره به يعرض
الميل الى تركه وبيان ذلك ان الكراهة والارادة متقابلان تقابل التضاد لا العدم والملكة وح فكراهة
البغاء يستلزم ارادة التحصن لا بمعنى كراهة البغاء الا الميل الى تركه ولا اعراض عنه وعدم ارادة التحصن يستلزم
كون البغاء غير مكروه عندهن واذا لم يكن البغاء مكروها عندهن يمتنع الاكراه عليه فلا يكون الاكراه عليه حراما
لان التحريم انما يتعلق بالمقدور والممكن وهنا ليس بمقدور ثم لا يخفى انه لا يلزم من عدم حرمة الاكراه جوازه لان عدم
الحرمة قد يكون لكون الشيء مباحا وقد يكون لكونه غير مقدور وهنا كذلك وهذا معنى قوله اذ انتفاء الحرمة
اي تحريم الاكراه لامتناع وجود متعلقها اي امتناع وجود المنهي عنه فهو الاكراه الذي هو متعلق الحرمة هذا
وقد يتحقق كل صدق بين الثالث لهما لا يجوز خلوهما عن الارادة بل لا بد من ان يكون احدهما مرادا وهو بناء على ان
الارادة مفسرة بصفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع اذ لا شبهة ان احد الصدقين واقع البتة فلا بد من
امر يخصصه بالوقوع وهو الارادة واما اذا فسرت بانها ميل يتبع اعتقاد النفع فيجوز خلو الصدقين عنها لجواز
ان يكون للنفس ميل الى شيء منهما الثاني ان مفهوم الشرط انما يكون معتبرا اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى
غير التعليق ويجوز ان يكون فائدة الشرط في الآية المبالغة في النهي عن الاكراه بمعنى انهن اذا اردن العفة
والتحصن مع نقصان عقولهن فالمولى مع كمال عقله احق بذلك الثالث انا لم نسلم مفهوم الشرط في الآية
وانما نقول بحسب الظاهر على عدم حرمة الاكراه عند عدم ارادة التحصن لكون الاجماع القاطع عارضه فاضمحل
الظاهر بسببه وقد يجاب ايضا بانه خرج مخرج الاغلبية فان الغالب ان الاكراه يكون عند ارادة التحصن
فهو كقوله تعالى ربائبكم اللاتي في حجوركم ولا مفهوم في مثله كما بينا اختلفوا في اقتضاء التعليق
على الصفة في الحكم عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ وجنح اليه الشهيد في الذكرى
ونفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس وهو الاقرب لنا لو دلت لكانت احدى الثلث وهي
باسرها منتفية اما الملازمة فبينة واما انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم
عن غير محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزءه ولانه لو كان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم
والخصم معترف بفساده واما بالنسبة الى الالتزام فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم
عند صفة كون الزكوة في السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة اختلفوا

في مفهوم

في مفهوم الصفة وذلك عند تعليق الحكم على الذات الموصوفة باحد الاوصاف كقوله صلى الله عليه وآله
في الغنم السائمة زكوة فهل يدل على انتفاء الحكم عما ليس له تلك الصفة فيكون تحديدا
به على ذلك ام لا الشيخ والشهيد في ذكراه وبعض اصحابنا واكثر العامة كالشافعي واحمد والاشعري على
الاول والسيد المرتضى والمحقق والعلامة واكثر اصحابنا وبعض العامة على الثاني واستقربه المص وهذا
ايضا كالسابق مقيد بما اذا لم يكن للوصف فائدة اخرى غير نفي الحكم عن محل ذلك الوصف والا فلا يقتضي نفيه
اتفاقا كالآية فوق رؤسهم ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق والفائدة منعهم عما كانوا معتادين فيه من قتل
الاولاد خشية الفقر وفيه ايضا استعمال باولوية الحكم في خلافه والعلامة قدس سره في النهاية نفى مفهوم الصفة اولا
ثم اثبت ذلك المفهوم فيما اذا كان الوصف علة وكانه يرى ان التعليق بالوصف لا يدل على العلية واستقرب
بعضهم ثبوته مطلقا سواء ثبت علية الوصف من خارج ام لا وفيه نظر ولا قرب عدم انتفاء الحكم بانتفائها
لنا انه لو دل على الانتفاء لكانت احدى الثلث وهي باسرها منتفية اما الملازمة فبينة لما علم انها منحصرة في الثلث واما
انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم اعني الوجوب مثلا عن غير محل الوصف وهو المعلوفة
في المثال ليس عين اثباته فيه ولا جزءه يعني ان اثبات الزكوة في السائمة لا يدل على نفيها عن غير السائمة بشيء
من الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فلان نفيها في المعلوفة ليس عين اثباتها في السائمة ولا جزءه ولانه
لو كان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف بفساده واما بالنسبة الى الالتزام فلعدم
اللزوم عقلا وعرفا فانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب الزكوة في السائمة
مثلا وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة ثم لا يخفى ان دلالة هذا التركيب من الموصوف والصفة على نفي
الحكم عند انتفاء الصفة كدلالة التركيب من المعلق على الشرط عليه عند انتفاء الشرط من غير فرق فيما يرجع الى اصل الدلالة
فكما ان الاولى دلالة بحسب اللغة فكذا الثانية واما ان هذه الدلالة اي الدلالة هي فليس ذلك بمهم لنا مع انه
يمكن ان يكون تلك الدلالة بالنظر الى التخصيص واختيار الصفة على تركها التزامية لان تصور وجوب الزكوة في الغنم الموصوف
بكونها سائمة لا ينفك عن تصور عدم وجوب الزكوة في الغنم الموصوف بكونها غير سائمة ويمكن ان يجعل الدلالة شاملة للالتزامية
المقصودة من اللفظ وغيره كما في دلالة الانسان وبقي الحكم منفيا عند انتفاء مفهوم الشرط والخصم بالجيم والنون والخاء
المعجمة المائل احتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الحكم لعرى مقولة عن الفائدة وجرى مجرى قولك الانسان لا
يبصر لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام لا يبصر القائلون بالمفهوم احتجوا بوجهين ذكر المص منهما واحدا الاول
لو لم يدل الوصف على انتفاء الحكم عن غير الموصوف لم يكن لذكر الوصف فائدة بل كان لغوا والثاني باطل اما الاول فلان
المفروض انه لا فائدة للوصف سوى الدلالة على انتفاء الحكم عن غير الموصوف فاذا لم تكن هذه الدلالة ثابتة
فيه ايضا خلى عن الفائدة وكان كقولك الانسان لا يبصر حيوان فان الانسان مطلقا حيوان وذكر لا يبصر لغو واما
الثاني فلان خلو كلام احاد البلغاء عن الفائدة بعيد جدا فكيف كلام الله والرسول وليس هذا اثباتا للوضع
بالفائدة بل حاصله يرجع الى استقراء كلام من ان كل ما ظن ان لا فائدة للفظ سواه يتعين ان يكون مرادا وهذا ظاهر
لمن تتبع كلام البلغاء في ذكر الخصوصيات مع كلام بعيد اصل المراد من التعريف باقسامه والتنكير والتقديم والتأخير

وغير ذلك فانه اذا لم يكن لذكر احدى الخصوصيات فائدة الا فائدة خاصة تعينت لان يكون مرادة والا امتنع اعتبارها
في الكلام وكلام الله تعالى حق بالاعتبار ثم ان استفادة الفوائد بلا اخر هل هي قرينة لارادة هذه الفائدة حتى يكون
الكلام مجازا فيها او الكلام قد ينهايستفاد منه هذه الفائدة عند تجرده عن القرائن المعينة لغيرها فيه تامل
فالقائم على ما قيل هو الثاني لسبق هذه الى الفهم من مجرد اللفظ من غير نظر الى غيرها كسبق الحيوان المفترس من لفظ الاسد
عند التجرد عن القرينة الثالث ان اباعبيدة الكوفي لما سمع قوله ع في الواحد اي مطل الغني يحل عقوبته ومطالبته
وعرضه بحبسه قال هذا يدل على ان في غير الواحد لا يحل شيء منها وايضا لما سمع قوله ع مطل الغني ظلم قال
هذا يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم ولولا انه فهم من التقييد بالوصف ان غير الموصوف ليس كذلك لما
صدر منه هذا القول وهو من اهل اللسان ويحتمل سماع تاويل من اول قوله ع لان تحل بطن الرجل فيها
خير من ان تمتلئ شعرا بان المراد الهجاء او هجاء الرسول قال لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء فيه معنى لان
قليله وكثيره سواء فيه بل فيه دلالة على انه اذا امتلأ وكان فيه قليل من الشعر كان مباحا فجعل الامتلاء من الشعر
الذي في قوة الشعر الكثير يوجب ذلك فعلم منه ان غير الكثير ليس كذلك فاحتج به واجيب عنه هذا بانه مبني
على اجتهاده يعني انه فهم ابو عبيدة ذلك من قوله ع مستندا الى نظره واستدلاله في المباحث اللغوية والحجة فيه
اذ مذهب مجتهد لا يكون حجة على مجتهد اخر والا لزم تقليده والجواب المنع من الملازمة فان الفائدة غير منحصرة فيما
ذكر كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم جواز القتل معها
فدل بذكرها على ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها ان تكون المصلحة مقتضية لاعلام حكم الصفة بالنفي وما
عداها بالبحث والفحص ومنها وقوع السؤال عن محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه او يقدم بيان حكم الغير
لنحو هذا مرقبل واعترض بان الحصر انما يتم بتقدير انتفاء التخصيص بالوصف نفي الحكم عن غير محله اذ المرتضى
للتخصيص فائدة سواه لم يحقق ما ذكر ثم من القول بان الغير لا يبقى من محل النزاع في شيء وجوابه ان المدعى عدم
صورة لا تحتمل فائدة من تلك الفوائد وذلك كاف في الاستغناء عن اقتضاء النفي الذي صرح به صونا
لكلام البلغاء عن التخصيص الا فائدة اذ مع احتمال فائدة منها يحصل الصون ويتادى ما يدل في الحكمة شيء
يفتقر اثباتها سواه الى دليل واما تمثيلهم في الحجر بالابيض والاسود فلانهم ان المقتضي لاستحالة على هو
عدم انتفاء الحكم فيه عن عدم الوصف وانما هو كونه بيانا للواضحات هذا جواب عن الاحتجاج
الاول بيان احتجاج المخالف انه لو لم يفد التخصيص بمحل الوصف لكان تخصيصه بالمذكور ترجيحا من غير مرجح
وهو باطل وانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لعرى تعليق ذلك الحكم عليها عن الفائدة وحاصل الجواب ان هنا
امورا ظاهرة صالحة للتخصيص دون غيره فلم يكن ترجيحا من غير مرجح بل المرجح وفائدة وذلك ان الوصف قد يكون
لشدة الاهتمام بذكر الموصوف بالصفة لبيان حكمه وقد يكون لاصل انه سئل عن محل الوصف فيكون التخصيص مجانبا
اليه بخصوصه دون غيره فيجاب بيان حكمه ولا يلزم من ذلك نفي الحكم عما عداه وقد يكون لمصلحة يقتضي اعلام حكم الصفة
بالنفي وما عداها بالبحث والفحص ليحصل له رتبة الاجتهاد ولان المسكوت عنه غير واجب فاحرز بيانه او لجهله

وهو القسم الاول من الثاني على الخلاف الذي بين الفريقين فلا منافاة لجواز ان يكون كل منهما قائلا بذلك وكلاهما امام في معرفة اللسان م

ثم م

التاسع الى بيانه كان يكون ذكره مع ما لكل فائدة مثلا دون غيرها م

للفهم م

وقد يكون لاستدلال السامع على حكم المسكوت عنه فان ذكر حكم محل الوصف قد يكون دليلا لحكم غيره كقوله ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه يدل على المنع من قتلهم

على اصل

على الاصل بخلاف الزكوة في السائمة فان نفي الزكوة عن المعلوفة جار على الاصل اذ الاصل عدم الوجوب وخص المنطوق بالذكر
للاشتباه فيه لان السائمة لما كانت حقيقة المؤنة كان احتمال وجوب الزكوة فيها اوجد وقد يكون لتقدم بيان حكم الغير
لنحو هذا مرقبل يعني المسكوت عنه كانه قد بين حكمه قبل حاصله ان تخصيص الحكم بالغير الذي هو المسكوت عنه من قبل انه
يحتاج الى النكتة ويجوز ان تكون النكتة فيه ايضا ما ذكرناه سابقا من شدة الاهتمام وغير ذلك وقد يكون لسبق حظور محل الوصف
دون غيره بال المتكلم وهذا في حوزه تعد قيل وهنا تامل حاصله ان المخالف انما يدعي ان التقييد بالوصف يفيد نفي
الحكم عن غير محله اذا لم يظهر للتقييد سبب باعث عليه سوى ذكر التخصيص والنفي كما ذكرنا سابقا اي سوى نفي الحكم عن محل الوصف
فانه فائدة والاصل عدم فائدة اخرى وهذا هو محل الخلاف وحينئذ يتحقق فائدة اخرى سواه فلا يكون مما نحن فيه
فما ذكرتم من الصور المشتملة على امور ظاهرة صالحة للتخصيص سوى النفي خارجة عن محل النزاع اللهم الا ان يدعى عدم
تحقق صورة تختلف عنها جميع هذه الفوائد بل كل صورة من الصور توجد لابد من اشتمالها على واحدة وذلك كاف في الاستغناء
عن اقتضاء الذي صرتم اليه وهو اقتضاء التعليق نفي الحكم عند انتفاء الصفة صونا وحفظا لكلام البلغاء عن التخصيص
لا الفائدة اذ مع احتمال فائدة من تلك الفوائد المذكورة ونحوها يحصل الصون ويتادى ما لابد في الحكمة الشرعية منه
وهو الفائدة فيحتاج ما سواه الى الدليل ولا يهدأ الاشاعة بقوله وجوابه ان المدعى عدم وجدان الخ واعترض عليه بانه
ان اريد انه في جميع الصور يحتمل فائدة اخرى ما وبين الظهور لنفي الحكم عن غير محل الوصف فمنع للمنع ولمن ادعاه يحتمل
عند العقل ان يكون مراد المتكلم فائدة اخرى وان كان احتمالا مرجوحا هو لا ينافي ظهور ما ذكرنا من الفائدة و
الحاصل ان الفائدة الظاهرة للتخصيص بالصفة مع قطع النظر عن الامور الخارجة عن الكلام نفي الحكم عن محل الوصف فاذا
لم يقارضها فائدة اخرى في الظهور باعتبار الخصوصيات مثل ان مراد المتكلم هو تلك الفائدة الظاهرة في الكلام القبيل المذكور
لا يخلو من ضعف لما اشار اليه بقوله واما تمثيلهم في الحجر الاسود وغيره من ان المقتضي لاستحالة هو عدم انتفاء الحكم فيه
عند عدم الوصف كما يدعونه بل انما هو كونه بيانا للواضحات وبعض الافاضل لما وقف على قول الاخفش في مفهوم الصفة
قول ابي عبيدة فان الاخفش نفى مفهوم الصفة مع انه عالم باللغة وابو عبيدة مثبت له مع انه كذلك على ما نقله عنهما الثقات
ولا ترجيح ثمة اذ كلاهما مثبتان فيما يدعيان فان ابا عبيدة يقول ان الصفة وضعت لمجرد التقييد واستعمالها في التوضيح
مجاز والاخفش يقول وضعت لمجرد التوضيح واستعمالها في التقييد مجاز فتعارضا وتوقف في المسئلة بهذي
وفي بعض النسخ قوله فائدة تعليق الحكم على الوصف في جنس يقتضي نفيه عما عداه في ذلك الجنس والا يقتضي نفيه عما عداه
في غير ذلك الجنس كما في سائمة الغنم زكوة فانه يقتضي نفي الزكوة عما عداه في ذلك الجنس والا يقتضي نفيه في سائر الاجناس
لنا ان دليل الخطاب انما يقتضي المنطوق فلما تادى المنطوق بسائمة الغنم كان يقتضيه مقتضيا لمعلوفة الغنم دون معلوفة سائر الاجناس
فان قلت السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكوة ويلزم من عدم العلة عدم الحكم لان الاصل عدم علة غيرها قلنا
يجوز ان تكون العلة لسوم الغنم لا مطلق السوم فيكون علة في جنس خاصة والاصح ان التقييد بالغاية يفيد
على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا لاكثر المحققين وخالف في ذلك السيد المرتضى رضي الله عنه فقال تعليق الحكم بغاية
انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه واثباته بدليل ووافقه على هذا بعض العامة
لنا ان قول القائل صوموا الى الليل معناه اخر وجوب الصوم مجيء الليل وهو خلاف المنطوق احتج

والحاصل ان الفوائد المحتملة للنفي والتقييد كثيرة ومن جملتها التخصيص ولا ترجيح لبعضها على بعض في الظهور فلا يثبت التقييد بالنسبة الى الفائدة المفيدة بالنسبة الى الشرط وبذلك هو المستقل الذي يصلح مناطا للاحكام م

صورة لا تحتمل فائدة من تلك الفوائد يدل عليه ان الغرض يدعي اقتضاء التخصيص في صورة عدم ظهور فائدة اخرى وان احتملت فلا يصح عدم وجدان صورة لا تحتمل فائدة اخرى وانما يفيد عدم وجدان صورة لم يتحقق فيها فائدة م

بالابيض م اشارة الى جواب الاول

الاول م

لا يخفى م

الاول م

لا يخفى م

الاول م

الاول م

الاول

رحمه الله بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف حتى انه قال فرق بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه
بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين امرين لا فرق بينهما فان قال فاي معنى لقوله تعالى ثم اتموا
الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا واي معنى لقوله عم الليل في سائمة الغنم
الزكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا النص
ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل آخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف والجواب المنع من مساواته للتعليق
بالصفة فان اللزوم هنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون آخره الليل عن عدمه في الليل بخلافه
هناك كما علمت ومبالغة السيد في التسوية بينهما لا وجه له بل التحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه اقوى
دلالة من التعليق بالشرط ولهذا قال بدلالة كل من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها
من اقسام المفهوم مفهوم التخصيص بالغاية نحو اكرم بني تميم الى ان يدخلوا فيد الحكم وهو اكرام بني تميم بغير
الداخلين لما في الغاية من الدلالة على انتهاء الحكم والغاية بعد المتعدد كالاستثناء في العود الى الجميع او الى الاخيرة
اذا تقرر هذا فقد اختلف الناس في الحكم المقيد بالغاية هل يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية او لا ذهب الاكثرون
الى الاول وعليه العلامة طاب ثراه وهو مذهب المص خلافا للمرتضى رضي الله عنه حيث قال تعليق الحكم بغاية
انما يدل على نفيه الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه واثباته بدليل وافقه على هذا بعض العامة مستدلا
بانه لو دل لدل اما مطابقة او تضمنا او التزاما وانتفاء الاولين ظ وكذا الثالث اذ اللزوم وضوظ فلا التزام
قيل عليه ان اريد بنفي اللزوم العقلي فممنوع بشرط عند اهل العربية واراد العرفي فمحقق ظ ومنعه مكابرة
والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها لنا ان قول القائل صوموا الى الليل معناه ان آخر
وجوب الصوم هو مجيء الليل فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل آخرا وهو خلاف المنطوق والمتبادر
ولا يجوز العدول عن ذلك الا لدليل وليس فليس اصح السيد بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص
بالوصف في بحث مفهوم الصفة من انه لو دل لكانت احدى الثلث وهي باسرها مستفيضة الى حيث ان السيد قدس سره
قال من فرق بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين امرين لا فرق بينهما
فان قال فاي معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا
واي معنى لقوله عم الليل في سائمة الغنم زكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت
الزكوة في السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل آخر قلنا لا يمتنع ذلك فيما علق عليه بغاية
حرفا بحرف هذا حاصل ما احتج به السيد على مطلوبه كون ما بعد الغاية غير مخالف لما قبلها الا بدليل يدل عليه
واجاب عنه المص قدس سره بالمنع من مساواته للتعليق بالصفة فان اللزوم هنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد
بكون آخره الليل مثلا عن عدمه في الليل بخلافه هناك كما علمت ومبالغة السيد قدس سره في التسوية بينهما
لا وجه لها بل التحقيق ما ذكره بعض الافاضل كالشارح العضدي من انه اقوى دلالة من التعليق بالشرط ان قيل
لا خلاف في ان ما بعد الغاية مخالف لما قبلها في الحكم انما الخلاف في نفس الغاية هل هو خارج عن حكم المغيا
ام لا ففي المثال المذكور الخلاف في اول جزء من الليل كزمان غيبوبة الشمس ونفس المرفق مثلا

قلنا

قلنا هذا قد يرى من بعض عباراتهم وليس الامر كذلك كيف وقد صرح السيد المرتضى بان ما بعد الغاية لا يخالف
ما قبلها الا بدليل يقوم عليه قال في الذريعة واما تعليق الحكم بغاية فانما يدل على نفيه الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه
وثبوته بدليل وانما علمنا قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وقوله تعالى واتموا
الصيام الى الليل وقوله سبحانه وتعالى حتى يطهرن انما بعده الغاية بخلاف ما بدليل وما يعلم بدليل غيره فانه يدل عليه اللفظة
انه لا يخفى ان الذي يفهم من كلام السيد قدس سره انه قائل بالوقف حيث قال ان العلم بالانتفاء والثبوت انما يكون بدليل فيما
وفي المسئلة الثانية اسند القول بعدم الحكم عند انتفاء الصفة اليه وظاهر هذا القول القائل بنفي الحكم عند انتفاء
الصفة يقتضي الجزم ببقاء الحكم لان الذي يقول بنفي الحكم يحكم بان المعلوفة من الغنم ليس فيها زكوة من قوله عم الليل في
سائمة الغنم زكوة والذي يقول بخلافه مقتضى الظ انه يقول فيها زكوة لانه لا يحكم بانتفاء الحكم الثابت فيها عند
الشرط عند عدم الشرط فينفي في المعلوفة وهذا خلاف مذهب السيد لان كلامه في هذه المسئلة الثانية صريح في
انه لا يحكم فيما بعد الغاية بثبوت ما كان قبل الغاية بل مع انتهاء الغاية يتوقف الحكم بالنفي والاثبات على الدليل وسياتي
واحتجاجه بدل على ان مذهبه في المسئلتين واحد وهو التوقف فلا وجه لاسناد القول بالجزم بعدم الانتفاء
اليه في المسئلة الاولى فان قيل انما اسند نفي الحكم الى السيد في المسئلة الاولى وهو اعم من بقائه والتوقف
فلا يفيد الجزم بالبقاء قلنا هو خلاف الظ المقابل بالقول المقابل له وانه كان ينبغي ان يقرر عنه الوقف كما هو غالب
حكم السيد قدس سره في مسائل الاصول هذا قوله فان اللزوم هنا ظ التعليق بالغاية وفي قوله بخلافه هناك
للتعليق بالوصف والكناية فيه التزام بعدم بخلافه هناك حال من فاعل ظاهر وقد علمت ما هو الحق هناك من ان الدلالة
القائمة عقلية لانفكاك تصور وجوب الزكوة في الغنم الموصوف بالسوم عن تصور عدم الوجوب في غير ذلك الموصوف
وصيرانه في قوله بل التحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه اقوى دلالة من التعليق بالشرط ولهذا قال بدلالة
كل من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها للتقييد بالغاية اصل قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط
جائز وان علم الآمر انتفاء شرطه وربما تعدى بعض متاخريهم واجازه وان علم المامور ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق
على منعه وشرط اصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط كون الآمر جاهلا بانتفائه كان امر السيد عبده بالفعل في غد
مثلا وينفق موته قبله فان الامر هنا جائز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط ويكون مشروطا ببقاء العبد الى الوقت
المعين واما مع علم الآمر كامر الله تعالى زيدا بصوم غد وهو يعلم موته فيه فليس بجائز وهو الحق لكن يبقى الترجيح على الجبر
بما ترى وان تكثر ايراد ذلك في كتب القوم وسيظهر لك من ما قلناه وانما لم اعدل عنها ابتداء قصدا الى مطابقة دليل الخصم
لما عنون به الدعوى حيث جعله على الوجه الذي حكيناه ولقد اجاد علم الهدى حيث تنحى عن هذا المسلك
واحسن التادية عن اصل المطلب فقال وفي الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف
من الفعل وبشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشرط انما يحسن فيمن
لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب وبالحال المكلف فلا يجوز ان يامره بشرط
اكثر مخالفينا كالقاضي والغزالي وغيرهم ان الامر بالفعل كالصوم المشروط بشرط كالبقاء ونحوه جائز وان علم
الآمر انتفاء شرطه كامر الله تعالى زيدا بصوم غد وهو يعلم موته وربما تحفظ بعض المتاخرين منهم فاجاز ذلك

وان علم المأمور انتفاء شرطه ايضا مع نقل الكثير منهم الاتفاق على منع ذلك التقدير هذا يحصل بتذاهب مخالفينا واما
اصحابنا فشرطوا في جواز الامر بالفعل المشروط كون الآمر جاهلا بانتفاء وذلك كان بامر السيد للذي في شأنه الجهل
بالعواقب عالمه بالفعل كالصوم في غد مثلا وبتفويته قبله فان الامر هنا جار باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط
ويكون مشروطا بتقاء العبد الى الوقت المعين واما مع علم الآمر كما لو قال تعم زيدا بصوم غد وهو يعلم
موته فيه فليس بجائز وهذا هو الحق عند المص قدس سره اذا تقرر ذلك فاعلم ان محل النزاع ما اذا امر
المكلف بفعل وهو مشروط بشرط لا يكون ذلك الشرط مقدورا للمكلف كالحيوة والقدرة وغير ذلك وقد علم
الآمر بانتفاء ذلك الشرط وقت الفعل ويكون المط تحصيل الفعل المكلف به فيه ويكون هذا الامر في معنى الاوامر
التي وجد فيها شرط ذلك الفعل بالنسبة الى عجز ذلك المكلف فذهب جماعة المعتزلة الى منعه وذهب الفقيه
ابو بكر والغزالي واكثر الاصوليين من العامة الى جوازه لكن المجوزون انما جوزوه بطريق التعليق دون التنجيز
كان يقول الآمر افعل هذا الفعل بشرط ان تبقى وتقدر عليه والاخلاف في جواز الامر المشروط بشرط يكون
مقدورا للمكلف كامر الكفار بالفروع المشروطة بايمانهم وامر القضاة بالواجبات المشروطة بارادتهم وان كان
بعض ادلتهم يشعر بان مرادهم انتفاء مطلق الشرط مقدورا او غير كما سيجيء ولا في جوازه اذا لم يكن الآمر
عالما بانتفاء الشرط ولا فيما اذا كان الشرط موجودا وقت الفعل وانما الخلاف اذا لم يكن المط تحصيل الحاصل بل
يكون المط امتحان المكلف الواجد بالامر بالفعل وهو يعلم انه يمتنع منه ذلك الفعل بموت او عجز او غير ذلك
بفعل هذا لو يجدد للصائم عذر يبطل الصوم كالحيض بعد التلبس بالصوم وبعد الافطار لا يجب عليه
الافطار لانه غير مكلف بالصوم في علم الله تعالى وظهر لنا ذلك بتجدد العذر وهو احد قولي علمائنا الامامية
ان قيل اذا لم يكن مكلفا بالصوم لم يجب عليه القضاء لانه فرع وجوب الاداء قلنا لا نسلم ان القضاء فرع وجوب
الاداء بل هو فرع وجود سبب وجوب الاداء وسبب الوجوب متحقق هنا وهو دخول الشهر وقوله
لكن لا يجيء الترجمة عن المبحث بما ترى الخ اشارة الى ما ليس بمرضي عنده لانه قد سبق ان الخلاف في انتفاء
الشرط الذي لا يكون مقدورا للمكلف وان المخالفين قالوا بجواز هذا الامر بطريق التعليق دون التنجيز
ولما كان المذكور في الترجمة المذكورة انتفاء شرط الامر مطلقا سواء كان مقدورا للمكلف ام لا وليس فيها
ايضا تصريح بكون هذا الامر بطريق التعليق لم يكن مرضيا عند المص قدس سره فقال لكن لا تجيء الترجمة وقوله
سيظهر لك شرح ما قلته اي سيظهر لك عند تقرير كلام السيد قدس سره والجواب عن ادلة المخالفين
الجواب عن الحجة الاولى مرجح المص سر ما قلته انه الحق وحصول كاشية وله المص على هذا الموضع
هكذا افاد قدس سره ان الوجه في ذلك الموضع كون النزاع في شرط الواجب المشروط كالصلوة با
لنسبة الى الطهارة ويعتبرون عنه بشرط التكليف قال وهذا هو المعقول ولا شرط الوقوع
فان شهد البديهة بفساد القول بعدم صحة التكليف حال عدمه وفيما يشهد بذلك ما في دليل المعتزلة
الذي نقله بعضهم من ان ما علم عدم شرطه غير ممكن انتهى ولا يذهب عليك ما في قوله ويعتبرون عنه
بشرط التكليف من المناقشة لان الطهارة شرط لايقاع الفعل لا للتكليف به الا ان يراد ان عدم امكان

الفعل

الطهارة

الطهارة يكشف عن عدم الوجوب وفيه ما فيه لان الكلام في اصل التكليف لا في الكشف وقوله وانما لم اعدل عنها
ابتداء وقصدا الى مطابقة دليل الخصم لما عنون به الدعوى حيث جعله على الوجه الذي حكيناه اشارة الى ان بعض ادلة
الخصم انما ينطبق على جعل الشرط اعم مما هو مقدور للمكلف فانه لا فلو جعل الترجمة مثل ما ذكره السيد لم ينطبق عليه
دليل الخصم وضمير عنها للترجمة وبه للوصول وجعله للدليل وحكيناه للمحكي وهو قوله كالهيئة المشار اليه بما
ترى والمراد من المبحث الامر بالفعل الواجب المشروط بشرط جائز وان علم الخ ويعبرون عن ذلك الشرط بانه شرط التكليف
ومن الترجمة التعبير عن ذلك المبحث المفسر بالفعل المشروط بشرط اي لا يرضى التعبير عن ذلك الشرط الذي علم الآمر عدم
وقوعه بانه شرط التكليف وذلك ان امتناع التكليف بما علم عدم شرط وجوده ضروري لا شبهة فيه وانما الكلام
في امتناع التكليف فيما علم عدم شرط وقوعه كالطهارة بالنسبة الى الصلوة والحق الامتناع وانما لم ينطبق بعض ادلة
الخصم على تقدير الترجمة بمثل ما ذكره السيد قدس سره حيث صرح بان الكلام في انتفاء شرط لا يكون مقدورا
للمكلف وان الامر على تقدير تعليقي لا تنجيزي فقال مثل انعام الله تعالى بالنعم شرط اذا لم يمنع المكلف او شرط
ان يقدره ويزعمون ان يكون مأمورا بذلك مع المنع يعني انهم قالوا يجوز ان يكلف الله سبحانه العبد بشرط ان
لا يمنعه ثم اذا وقع المنع منه لا يبقى في كونه مأمورا بما اذا امر الانسان بالصوم بشرط ان لا يأتي فاذا الزم الشهر في انه يصح التكليف مع انتفاء
يبقى الامر بحاله والحاصل انهم يجوزون ان يقول الله تعالى للمكلف افعل الذي ان امكنك من فعله واقدرتك عليه الشرط المقدور وانه تكليف
مع علمه انه لا يمكنه من فعله ولا يقدره والمراد بالمشار اليه في قوله على هذا المسلك وهذا علم للترجمة بالشرط والمشروط معا ومن
المذكورة وتجويزهم امر الله تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل وقوله فلا يجوز ان يأمره بشرط معناه بل ينبغي ان تخصيص المسئلة بصورة علم الآمر
يأمره منجزا اذا علم ان الفعل مقدور له وان لا يأمره مطلقا اذا علم انه غير مقدور له والذي يبين ذلك ان بانتفاء الشرط بل ينبغي ان يصدر
الرسول صلى الله عليه وآله لو علمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل في وقت معلوم مخصوص فتح منا ان نأمره بذلك لا يمكن الاستدلال
محاله وانما حسن دخول الشرط فيمن نأمره وقد علمنا بصفته في المستقبل الامر انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه من العالم بوقوع الشرط
العلم ولما ايضا اليه طريق بحسن الفعل لانه مما يصح ان يفعله ويكون المأمور متمكنا لا يصح ان يعلم عقلا فاذا
حقق الخبر فلا تقع الشرط ولا بد ان يكون لهذا في امره تحصيل في حكم الظان بتمكن من يأمره بالفعل مستقبلا ويكون
الظن في ذلك قائما مقام العلم وقد ثبت ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم واما مع حصوله فلا يقوم
مقامه واذا كان العلم تعالى بالتمكن من يتمكن وجب ان يوجد الامر بنحو دون من يعلم انه لا يتمكن فالرسول
صلى الله عليه وآله حاله كحالنا اذا علمنا الله حال من نأمره فعند ذلك نأمر بلا شرط قلت هذه الجملة التي افادها
السيد قدس الله نفسه كافية في تحرير المقام وافية باثبات المذهب المختار فلا عبرة بما نقلناها بطولها
والتفنن بها عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه قد سبق ان محل الخلاف ما اذا كان المعلم هو حقيقة الامر
والاتيان بالمأمور فلا يرد ان ذلك انما يتم لو كان الغرض من التكليف بهو الامتثال فقط وليس الامر كذلك لانه
قد يكون المعلم الامتحان والاختبار بما يظهر من المأمور من امارات الارادة والكراهة ثم ان هذا الكلام
مبني على ما ثبت عند المعتزلة والعدلية من التحسين والتقبيح العقليين فلا يرد ان الخصم وهو الاشعري لا يسلم لكن
دعوى القبح العقلي وسيجيء قال السيد قدس سره والاشارة الى الجملة المتقدمة في كلامه حيث بالتشديد فعل

ماض من التحسين

المجيب المذكور

بما ترى يعني من تقسيم الشرط بالنسبة الى المقدور وغيره

فاعله فقد علمنا ودخول الشرط مفعوله وقوله ولما اليه طريق عطف على قوله يصح وصدر اليه للوصول ويحتمل ان يكون
حالا من العلم فالضمير عائد اليه وقوله بحسن الفعل مثال لما يصح فيه العلم ولما اليه طريق يعني لا يجوز ان يتق
افعل هذا ان كان حسنا مع العلم بحسنه بناء على ان الشرط انما يدخل المشكوك دون ما هو معلوم فاذا كان حسنا
ينبغي امره بلا شرط فاذا كان قبيحا لم يجز امره مطلقا وقوله فاذا فقد الخبر الخبر والخبر بكسرهما وضمهما اسم العلم
كخبر الرسول صلعم اسم والخبر ويحتمل ان يكون هنا بفتح الباء اي الاخبار عن الصادق ع وقوله يحصل من حصول الامر
التحصيل والجار في قوله بتمكن من ياء مرة متعلق بالظان وتعديته بالباء والحاصل انه لا بد ان يكون الامر ظانا
بتمكن من ياء من الفعل اذا كان امره بتخيير لانه اذا كان شاكا او ظانا بخلافه تحكم العقل بعدم جواز الامر بذلك
ويكون الظن في ذلك قائما مقام العلم معناه ان صحة الامر بخبر موقوف على علم الامر بالتمكن اذا امكن العلم فاذا لم
يمكن العلم قام الظن مقامه وبما كان امره نعم عند تحقق شرائطه واجبا ثم نقل جاز ان يوجه الامر نحوه بل قال
وجب ان يوجه الامر واذا كان القول دون من يعلم انه لا يتمكن ان يقول جاز دون من يتمكن معناه لا يجوز
ان يوجه الامر نحو من يعلم انه لا يتمكن والمغرور العين المحرور الى المهلك بالكسر بعض الغيب وكل في القاموس اي
لا عجب في نقل هذه الجملة مطلقا اذا كانت واقية في اثبات المذهب المختار المشار اليه بقوله فليس بجائز
وهو الحق قوله والتفصيل هذا قيل ويمكن ان يستدل على المختار بوجهين الاول ان شرط الامر امكان
الفعل وشرط الامكان بقاء المامور فالعالم بانتفائه عالم بانتفاء شرط الامر فاستحال حصول الامر والا
لزم تكليف الانطاق والثاني انه ان اوجبنا الفعل مطلقا لزم تكليفه بالفعل في وجود المانع وانه قبيح وان اوجبناه
بشرط زوال المنع وقد علم الله سبحانه وجوده لم يكن له فراغ التكليفه احتج المجوزون بوجوه الاول لو لم يصح
التكليف بما علم عدم شرطه لم يخل احد واللازم باطل بالضرورة من الدين وبيان الملازمة ان كلما لم يقع فقد انتفى شرط من
شروطه واقلها ارادة المكلف له فلا تكليف به فلا معصية الثاني لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف واللازم باطل
اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون
مكلفا لا يقال قد يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا واحتج الشارط عند دخول الوقت وذلك
كاف في تحقق التكليف لانا نقول نحن نفرض الوقت المتسع زمانا فنا ونرد في كل جزء فانه مع الفعل فيه وبعده
ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى صفة التكليف في الجزء الاخر فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه وفيه با
لصحة فيه الثالث لو لم يصح لم يعلم ابراهيم ع بوجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ
لوقوعه قبله والا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فداء الرابع كان الامر بحسن مصالح تنشأ من المامور به لذلك
يحسن لمصالح تنشأ من نفس الامر وموضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف من حيث عدم علمه
باستتباع فعل المامور به ربما يوطن نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك لطف في الاخرة وفي الدنيا لانزجاره
عن القبيح الا ترى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده بامر يخبرها عليه مع عزمه على نسخها امتحانا له وا
لاثنان قد يقول لغيره وكلتك في بيع عبدي مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة
الوكيل وامتحانه في امر العبد والجواب عن الاول ما حققه السيد رحمه الله اذ ليس نزاعنا في

مطلق

بالفعل مستقبلا
ولا بد من ان يكون احدنا
في امره يحصل في حكم
الظان م
بتمكن من
الفعل م
واذا كان الامر كذلك فالا
سوله امره حالة كما لنا اذا
اعلم الله تعالى المامور اي
كان حالنا كحال الرسول صلعم انه
فانه مريد بلا شرط كالامر بلا شرط
ثم ص م
هذا وقلت جواب لا يقال لم لا تنكر
الاحتجاج على ما صرت عليه
والغرض بالعين المحبوب والى
المهلك ال كذا العجب وكل
في القاموس اي لا عجب في
نقل هذه الجملة مطلقا اذا كانت
واقية في اثبات المذهب المختار
المشار اليه بقوله وهو علم موه
فليس بجائز وهو الحق

في مطلق شرط الوقوع وانما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال الامر وليست الارادة
منه قطعا واللازم انما تم بتقدير كون بهما منه وح فتوجه المنع عليها جلي وعن الثاني المنع من بطلان اللازم واذ
عاد الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد قدس سره في تتمة تنقيح المقام ما يتضح به سند هذي المنع فقال
ولهذي تذهب الانه لا يعلم بانه مامور بالفعل الا بعد تضيق الوقت وح وجه فيعلم انه كان مامورا به وليس يجب
اذا لم يعلم قطعا انه مامور به ان يسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم هذا ما اتى
يعلل معها الظن بقاء به فوجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير به ولا يتحرز من ذلك الا بالشروع في الفعل والابتداء
به ولذلك مثال في العقل وهو ان الشاهد المشبع من يعد مع تجويز ان يحترم الشبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز
منه لما ذكرنا فرقا ولا يجاذ الزم التحرز ان يكون عالما بانتفاء الشبع وعكسه من الضرورة وهذي كلام عبد الجبار ما عليه
في توجيه المنع من مريد وبه مظهر الجواب عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع
على وجوب الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي في وجوب نية الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى القطع
فلا دلالة له على حصول العلم وعن الثالث بالمنع من تكليف ابراهيم ع بالذبح الذي هو فوري لا وداج بل مكلف
بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك الدليل على هذي قوله نعم وناديناه ان يا ابراهيم
قد صدقت الرؤيا والمخبر عم الم فلا شفاقه من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح به نفسه لجريان العادة
بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عاطفا انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات الذبح زيادة على ما فعله
لم يكن قد امر بها اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس المفدى وعن الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب هناك الفعل
لما قد علم من امتناعه بل للعزم على الفعل والانقياد اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل واما ما ذكر
من المثال فانما يحسن لمكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى
القائلون بان الامر بالفعل المشروط بشرط جائز مع علم الامر بانتفاء شرطه يقولون لا نزاع في انه لا يجوز ان
يق لملك حال موته افعل لكن لم لا يجوز ان يق لمن هو موجود مستجمع لشرائط التكليف مع علم الامر بانه سيموت
في الغد ضم غدا ان عرف بل الحق ذلك لما يتضمن من المصالح الكثيرة واستدلوا على ذلك بوجوه ذكر المص منها
اربعة الاول لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يخل احد واللازم باطل بالضرورة من الدين وبيان الملازمة ان
كلما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف له فلا تكليف فلا معصية والظاهر من هذي ان
لزوم عدم العصيان مترتب على علم الامر بوجود المامور به وليس ذلك لازما لعدم القول بذلك لانه
صادق مع العلم بشرط الوجود وعدم العلم فهو اعم من العلم بوجود الشروط والمحذور الحصول الا اذا اشترطنا
في التكليف علم المكلف بوجود الشروط حتى اذا انتفى شرط منها ولم يحصل الفعل يتبين ان المكلف لم يكن
مامورا لان امره مشروط بعلم المكلف بوجود الشروط وحصولها للمكلف وقد انكشف بعدمه وجود الفعل
عدم وجود شرط من شروطه فانتفى ان يكون مكلفا حين الامر وعلى كل حال اذا اشترطنا في صحة الامر العلم ولم يحصل
ما يكشف عنه عن كونه ليس بامر من قبل كما قيل في صورة اشتراط علمه بوجود شروط المامور به عند الامر
لم يلزم منه المحذور وانما امتناع الارادة واسندها الى المكلف في قوله واقلها ارادة المكلف مع

المسئلة

ان القائل بها اشعري المذهب وهو غيره قائل بها الزاما للخصم وهم المعتزلة والامامية لانهم يكرون استناد افعال العباد اليهم
ويمكن ان يق لا شعري لم ينكر ارادة العبد لانه قائل بالكسب ومعنى الكسب عندهم ان يخلق الله تعالى مقارنة لارادة
العباد فان ارادة العبد من جملة شرائط الفعل عند المستدل ايضا فلم يكن هناك الزاما بل هو موافق لمذهب الكل و
قوله فلا تكليف فلا معصية اما عدم التكليف فلان المفروض ان ما علم عدم شرطه لا يكون مكلفا به واما عدم
المعصية فلانها باعتبار مخالفة التكليف اتفاقا وجوابه ظ مما حققه السيد وذكرنا سابقا اذ النزاع ليس في مطلق
الشرط بل شرط الوقوع وليس كل شرط وانما هو الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال الامر وليست
الارادة من ذلك قطعا والملازمة المذكورة انما تتم بتقدير كونها منه وح فتوجه المنع عليها جلي اي حين كون محل النزاع
الشرط الذي لا يكون مقدورا للمكلف فتوجه المنع على الملازمة جلي واما الارادة القديمة فلا تاثير لها في
فعل العبد كما بين في موضعه ولهذا قال السيد ره في تاويه موضع النزاع ومن الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان تامر الله تعالى
بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل او بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشرط
انما تحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها واما العالم بالعواقب وبما حوالي المكلف فلا يجوز ان يامر بشرط
انتهى ومراده قدس سره ان تعليق الامر على الشرط يوجب الشك ولهذا قيل لا يحسن لمن علم بطلوع الشمس ان يقول ان
كانت الشمس طالعة دخلت الدار الثاني من الوجوه انه لو صح ذلك لم يعلم احد انه مكلف والملازمة بط اما الملازمة فلانه مع
الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا لا يق قد يحصل له العلم
مع اتساع الوقت واجتماع الشرائط عند دخول الوقت وذلك كاف في تحقق التكليف لانا نقول نفرض الوقت
المتسع زمانا مثلا ونرد في كل جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف
في الجزء الاخير فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه به فلا تصح فيه فلا يعلم التكليف ولا اثم بالترك واما
بطلان اللازم فبالضرورة هذا حاصل الوجه الثاني من الوجوه المذكورة وكان قولهم مع الفعل وبعده ينقطع
التكليف اشارة الى راي المعتزلة لان الاشعري لم يقل بانقطاع التكليف حين الفعل فان قلت يجوز ان يعلم بعد الفعل
انه مكلف قبل وح فالملازمة ممنوعة قلت المراد انه يلزم ان لا يعلم احد في شيء من الازمنة انه مكلف في ذلك الزمان
فتسلم الملازمة لكن يمكن بطلان اللازم كما سيجيء وانما فرض في الوقت الموسع زمانا زمانا لان مداره
على ان اول الوقت اذا اجتمعت الشرائط يعلم انه مكلف في المضيق لانه اذا انقضى الجزء الاول لا يمكن ايقاعه
في الثاني لانطباقه عليه والجواب عن هذا الوجه بالمنع واذعاء الضرورة فيه مكابرة اذ لا يعلم انه مكلف مامور
الا بعد تضيق الوقت وخروجه نعم اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم حصل له امارة يغلب معها الظن ببقاء به
فوجب عليه ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه ولا يحصل ذلك التحرز الا بالشروع في الفعل والابتداء فيه
وليس يلزم من عدم علمه بانه مكلف على وجه القطع سقوط وجوب التحرز عنه ولذلك مثال في الفعل ذكره المرتضى رضه
وهو ان المشاهد للسبع من بعد مع تجويزه ان يخترم السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرنا ولا يجب
اذا الزم التحرز ان يكون رعاية لما يبقاء السبع وتمكنه من الضرر به وحاصله ان المكلف مع غلبة ظن بقائه به وتحصيل
الشرائط ما يظن انه مكلف فان استمر الظن بان يمضي زمان يمكن فيه الفعل علم التكليف وان ظهر بطلان ظنه بالتكليف

في الجزء الثاني والاخير عدم جريانه

من بطلان اللازم

والحق ان مراده ان وجوب التحرز انما يتوقف على العلم بالتطرق المتوقف على العلم بالبقاء لكن مع الظن وانت تعلم ان الشاك وجوب التحرز عن الترك هو حصول العلم المعادي بالبقاء ولا يتاتى احدهما عدم البقاء احتمالا احتمالا

الاستدلال

الاستدلال على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع فيه بنية الوجوب اذ لا اجماع على انه
يكفي في وجوب نية الوجوب ظن بقاء المكلف وتمكنه اذا الغالب من المكلف ذلك ولا سبيل الى القطع فلا دلالة للاجماع
المذكور على حصول العلم الثالث من الوجوه المذكورة لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعلم امر ابراهيم ع بوجوب ذبح
ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم الفسخ وقد علمه والا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فداء واذا انتفى شرطه او
فقد انتفى العلم به ضرورة ان العلم به فرع وجوده في نفسه فان قلت الفسخ مشروط بالوجوب لانه رفع وكيف يكون
الوجوب مشروطا بعدمه والا لزم ان لا يجوز اجتماع الشرط الذي هو الوجوب مع المشروط الذي هو الفسخ وهو
باطل قلت الفسخ مشروط بالوجوب الثابت عليه والوجوب الثابت غير مشروط بعدم الفسخ بل المشروط بعدم الفسخ هو الوجوب
في زمان بعده فلا منافاة هذا محصول الاستدلال بالوجه الثالث وضمير شرطه وعلمه فيه للوجوب ووقته للذبح
وهو للشرط والجواب عن هذا الوجه المنع من تكليف ابراهيم بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كلفه بعقد مانع من اخراجه
واضجاعه واخذه المدية بالضم الشفرة وهي آلة الذبح كالسكين وتله للجبين وما يجري مجرى ذلك والدليل على ذلك
قوله تعالى وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا ولو كان قد فعل بعض الامر لقال قد صدقت بعض الرؤيا واما
خرجه ع فلاشفاقه وخوفه من الامر بالذبح نفسه بعد المقدمات لجريان العادة بذلك لان العادة مجارية بعدم الامر بالامور
الشاقة العظيمة ابتداء بل انما يؤمر استدلالا بعقد مانعا مثلا فيسهل على المامور ولا شك ان الامر
بالمقدمات مع غلبة ظن الامر بالذبح بلاء عظيم فلا مرد ما قلتم والفداء عن ظنه الغالب انه يؤمر بالذبح لا عن نفسه
او عن مقدمات اخر اراده على ما فعله ع السلام من المقدمات لم يكن قد امر بها من قبل اذ لا شرط في البداية ان يكون من
جنس المقدمة لم قلتم ذلك سلمنا انه امر بالذبح لكن لا نسلم انه قبل فعله لانه قد ورد انه ذبح لكن الله تعالى يوصل بقدرته
ما كان يقطعه ولهذا قال صدقت الرؤيا ولا يق لو كان كذلك لم يحتج الى الفداء لان الاحتياج الى البدل انما هو بتقدير
عدم البدل لانا نقول الفداء انما هو عن نفس النفس وابطال الحيوة المترتبين عليه ولم يحصل ذلك سلمنا لكنه نسخ
للفعل بعد حصوله وقته وقولكم لو كان كذلك لعصى قلنا ممنوع لجواز كون الوقت متسعا فيحصل التمكن ولا
يعصي بالتاخير ثم نسخ الذبح من الوجوه ان الامر كما يحسن لمصالح يشاء من المامور به كذلك يحسن لمصالح تنشأ
من نفس الامر كالعزم على الفعل وموضع النزاع من هذا القبيل الى الخبر المتقدم وقوله ع لانزجار عن القبيح فان التوجه
الى المامور به يستلزم زجر النفس ومنعها عن القبيح الذي هو مفسدة للمكلف الدنيا لقتل النفس المحترمة الذي يوجب
القصاص واخذ الدية فيحصل باعتباره لطف وثواب في الآخرة ايضا وقوله فيه الا ترى ان السيد قد تطلب صلاحه
بالامر والتحذير فيه وقوله فيه ايضا استمالة الوكيل اي طلب ميل نفسه الى محبته وذلك لاعتماده عليه في تحمل هذه
الامور واستخانه في امر العبيد فيحصل بمرضي بعيم ام لا والجواب عن هذا الوجه انه لو لم يكن الطلب هناك للفعل
لما وقع منه من امتثاله بل للعزم على الفعل والانقياد اليه ولا امتثال وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل اذ محل النزاع هو ان
الامر بالفعل المشروط بجاء زيد وان علم لا امر انتفاء شرطه واما ما ذكره من المثال فانما يحسن لمكان التوصل الى تحصيل العلم
بحال العبد والوكيل وهو ممتنع في حقه تعالى هذا ولا يخفى ان لا منافاة قد يكون بالنظر الى الامر كما اذا لم يكن حال المامور
معلوما له فيامره حتى يستفهم حاله وقد يكون بالنسبة الى الغير فيامره حتى يظهر حاله على الغير سواء كان ذلك الغير

واعترض على هذا الجواب بانه يستلزم وجوب النورية في الشروع كما وجوب يظهر من قوله ولا يجوز ذكر الامر بالشروع فيه في الفعل اي من الامر بالشروع فيه يعلم كونه مكلفا الا بعد تحقق الوقت وح وجه ان اريد جميع الوقت فيشكل لتحقق التكليف او لمضي مقدار الفعل وشرائطه كما يعلم من قواعدهم ص

العزي القطع والاوداج جمع وداج محركا بالتحريك عرق في العنق ص

وحاصله ان التكليف انما كان باعتبار الرؤيا ولو كانت الرؤيا الحقيقية لما صدقت الرؤيا بذلك التي صدقت منه ولا يخفى ان عدم مطابقة الواقع لم ان عدم الملك المبتدي ولولا الامر بالذبح لما كان بلاء مبينا اذ الذي ان الظن بالامر بالذبح بعد المقدمة هو الملك عدم تحقق شرط الذبح وهو النسخ بل قد قيل ان الذبح قد وقع وكل ما قطع جزءا من الجسم سماه في صدق قوله قد صدقت الرؤيا وانطبق مع قول بعضهم ان هذا هو الملك الرئيس ص

فان التكليف بحسب عدم علمه بالبقاء فانزجر عما يوهمه ذلك من الامتثال فيحصل له زيادة الجزاء ص

هو المأمور أو غيره كما اذا امر السيد عبده عند حضور السلطان ليظهر عذره في ضربه فنامره امتحانا وان علم انه لم يكن يطيعه
فالاقرب وان كان ممتنعا بالنسبة اليه لعلمه بعدم اطاعته لكنه يجوز ان ثامره ليظهر على المأمور عصيانه حتى
لا يكون عقابه ظلما في الظاهر وقد تبين تحقيقه في الجواب للاول والاقرب عندي ان نسخ مدلول الامر
هو الوجوب لا يبقى معه الدلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر وبه قال العلامة في النهاية
وبعض المحققين من العامة وقال اكثرهم بالبقاء وهو مختار في التهذيب اكثر الاصوليين على ان
الوجوب اذا نسخ بقي الجواز بالمعنى الاعم وهو الاذن في الفعل لا الاباحة المفسرة بعدم الحرج في الفعل والترك
لا منافيا في الوجوب فلا يكون جزءا منه فلا يصح الاستدلال وذهب الغزالي والحنفية الى خلافه وهو مختار
المص ونقل الشهيد الثاني قدس سره عن المحصول وغيره ان الخلاف في تحقيق البراءة الاصلية بعد نسخ الوجوب
انما الخلاف في ان الدليل الدال على الايجاب فكان دالا ايضا على الجواز دلالة تتضمن تلك الدلالة هل زالت
بزوال الوجوب ام هي باقية فقال الغزالي انها لا تبقى بل يرجع الامر الى ما كان قبل الوجوب من البراءة الا
مسلمة ان كان الوجوب عادة او التحريم او الاباحة على الخلاف في ان الاصل في الاشياء قبل ورود الشرع
الاباحة كما لم يكن وذهب الاكثرون الى انها باقية ومرادهم بالجواز اما الاذن في الفعل مطلقا وتساوي الفعل
والترك انه وعلى كل تقدير فالاقرب ما ذهب اليه الغزالي ولا يخفى ان فروع المسئلة نادرة وانما مهم من
القول بان الاصل في الاشياء التحريم وبانه اذا كان ذلك الواجب عبادة فبعد زوال الوجوب لا يبقى
الاستحباب بالاتفاق ولا تصير عبادة بدون الرجحان فعلى القولين لا تكون تلك العبادة مشروعة بعد نسخ
الوجوب وان كان غير عبادة فعلى القول بان الاصل في الاشياء الاباحة يكون ذلك الواجب بعد النسخ مباحا
سواء قيل ببقاء الجواز ام لا واما على القول بان الاصل هو التحريم فان قلنا ببقاء الجواز كان جائزا مباحا بعد
النسخ وان لم نقل ببقاء الجواز كان حراما ومثل هذا الخلاف ما ذكره الفقهاء انه اذا ابطل الخصوص هل
يبطل العموم ام لا وفروع ذلك كثيرة منها اذا ابطلت الجمعة لخروج الوقت في اثنائها قبل ادراك ركعة
على القول باشتراطها فهل تقلب ظهرا حيث تعتبر وظيفة الخاصة للجمعة فتبقى العامة فتنعقد ظهرا له
ام تبطل لفقد شرط العقد فيبطل عن الوجوب مع عدم نية الظهر التي هي شرط في صحة العمل ولان الصلوة
انما تبطل ما افتتحت وقد افتتحت على الجمعة قولان اقربهما الثاني ومنها اذا اتم صلوة وعين ما كانا لا يقدر على
اتمامها فيه هل يجب الصلوة في عينه ام سقطت الاحوط الاول لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم
اعني الاذن في الفعل فقط وهو قدر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة وبحاصل قوله
الدليل ان الجواز ممتنع تحققه الا في ضمن الوجوب او الندب او الاباحة او الكراهة سواء كان ذاتيا لها
الاربعة او عرضيا لها فاذا ارتفع الوجوب ارتفع الجواز المتحقق في ضمنه وقطعا بقاه اما بنفسه وهو باطل
او بحدوث حصول بعض احد اقسام الثلثة ولا اصل عدمه ولا يصار اليه الا لدليل او بحصول احد اقسام
الثلثة في ضمن الوجوب وهو ايضا باطل لتضادهما او بحدوث الفصل البعد وانضمامه الى الجواز وهو بقاء
الاذن في الترك الذي اقتضاه الناسخ ضرورة انه اذا ارتفع المنع حدث لازم نقيضه الذي هو الاذن بعد

وذلك موقوف على كون النسخ متعلقا بالقيد دون المجموع وهو غير معلوم لتساوي نسبة الناسخ اليهما فالحكم بالعموم يكون متعلقا
باحدهما تحكم فان قلت لا نسلم ان الاحتمال ليس متساويا فان لدلالة الفصل قيد والظاهر رجوع النفي الى القيد كما تقرر في موضعه قلنا
اما اولا فهذا الظاهر معارض بان الاصل عدم حدوث فصل آخر يتحقق الجواز واما ثانيا فلان هذا الظاهر لو كان معتبرا
فانما كان الباقي هو الندب لان الجواز مع الرجحان مشترك بين الوجوب والندب فاذا زال قيد الوجوب بقي الرجحان
في ضمن الندب وهو خلاف مذهب الكل واما ثالثا فلان كون الوجوب مركبا باطل عندنا وانما بنينا الاستدلال عليه
تماشاة مع الخصم والا فالامر بسيط يعبر عنه بالمفهوم المركب الذي هو عارض له فاذا زال الوجوب زال المعروض ذلك
المفهوم مدلول ذلك المفهوم قطعا واما رابعا فلان ظهور رفع القيد وبقاء المقيد انما هو فيما اذا كان بقاء المقيد ممكنا
بدون ذلك القيد وهو فيما نحن فيه ممنوع كذا يقال وفي الرابع تامل والحاصل في قوله انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم بالنسبة الى
الاخص ان الاخص المفسر بعدم الحرج في الفعل والترك منافي للوجوب ضرورة ثبوت الحرج في الترك فيه فلا يكون جزءا فلا يتقوم
به وحاصله ان الجواز الذي هو مدلول الامر انما هو الجواز بالمعنى الاعم وليس المراد انه لا يدل على شيء آخر حتى ينافي ما سبق من ان مدلول
الامر الوجوب كما ظن فلا يتقوم الا بما فيها من القيود ولا يدخل بدون شيء منها اليه في الوجود فاذا زال قيد الوجوب بقي
الوجوب غير معقول يعني لا يتقوم الجواز ولا يحتمل الا بما في الاحكام المذكورة من القيود كالمنع من الترك وعدمه في
الواجب والندب وتساوي الطرفين في الاباحة وح فالشك في وجود القيد يوجب الشك في وجود المقيد وقوله ولا يدخل
على لا يتقوم يتعلق به في الوجود والمعنى انه لا يدخل الجواز في الوجود بدون شيء من القيود وقوله فاذا زال بقاء بسببه
نسخ الوجوب الدليل عليه هذه الدعوى لا يدعيها الخصم لان الجواز عنده لا ينفك عن احد القيدين والقول بانتفاء الاذن
في الترك اليه ناشئ من لزومه لرفع المنع الذي اقتضاه النسخ موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك الذي هو جزء
مفهوم الوجوب دون المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل
التعلق بالجزء الذي هو المنع من الترك كذلك يحتمل التعلق بالمجموع وان قلنا ان الفصل متى ارتفع ارتفع جنسه المتقوم به ضرورة كما يقوله الغزالي وذوي التحقيق فلا يظهر لهذا التخصيص فائدة
الا على وجه بعيد مقرره ان اذا ارتفع المنع من الترك الذي هو الفصل ارتفع معه الحصة المقومة له من الجنس المطلق الجنس
ويثبت الاذن في الترك لانه لازم رفع المنع الذي اقتضاه النسخ واذا ثبت الاذن في الترك ثبت الجواز لانه احد فصليه
وح فرد عليه اولا ان هذا الجواز الثابت غير الجواز المستفاد من صيغة الامر الذي كان اصح جزئي مفهوم الوجوب لان الغرض الثاني في هو الجواز انما يثبت به مع
انه قد ارتفع ذلك بارتفاع فصله وح يكون هذا الجواز قد استفيد بدليل آخر غير صيغة الامر وهو خلاف المدعى وثانيا
ان الاذن في الترك لا يلزم كونه قيدا للجواز وفصلا له الا اذا حكم ببقاء الاذن في الفعل وارتفع المنع عن الترك لان
احد القيدين لازم للاذن في الفعل فاذا ارتفع احدهما ثبت الآخر اما اذا قلنا بارتفاع الاذن في الفعل ايضا لما ذكر من ان
الجنس يرتفع بارتفاع فصله فلا يلزم من ارتفاع المنع من الترك ثبوت الجواز وثبوت الاذن فيه لان ثبوت الاذن فيه في الترك
انما هو كون الفعل جائزا فح اما كما يصلح فصلا للجواز يصلح جنسا للحرام لان مفهوم الحرام الاذن في الترك مع المنع عن
الفعل كما هو عند مفهوم الوجوب اذ التفرقة بين كون النسخ مخصوصا بالمنع من الترك او شاملا له والاذن
في الفعل وجه في ثبوت الجواز مع القول بانتفاء الجنس بانتفاء فصله اما اذا لم نقل بذلك فالامر واضح والقول بانتفاء
الترك لتقوم الجواز وتحصيل المقام انه

رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى القطع بثبوت المنافي فيثبت الجواز ظ وهذا معنى ظهور تقديم
احتج الاكثرون بان المقتضي للجواز وهو الامر الدال على الوجوب موجود والمانع منه وهو نسخ الوجوب
مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الجواز جزء من الوجوب لانه مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك
والمقتضي وهو الامر المركب وهو ماهية الوجوب مقتضي لاجزائه واذا انتفى احد اجزائه الذي هو المنع من الترك
بقوله نسخت الوجوب بقي الجزء الآخر وهو الجواز لوجود المقتضي له والناسخ عارض لا يصلح للمعارضة وح
يتحقق الجواز وانما كان الناسخ غير معارض لان ارتفاع الوجوب لا يلزم منه ارتفاع الجواز لانه مركب وبكفي في
ارتفاعه ارتفاع احد اجزائه فيرتفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك ويبقى اصل الجواز ان قيل يمكن ان يكون ارتفاع
الوجوب بارتفاع اصل الجواز لا بارتفاعهما معا فكيف يحصل القطع ببقاء الجواز قلنا نحن لا ندعي القطع ببقائه
بل ظهور بقائه لتحقق مقتضيه اولا ولاصل استمراره والظ لا يدفع بالمحتمل واما الثاني فلان الموانع بانها
منتفية بحكم الاصل اذ الاصل عدم المانع سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية اي لمانعية الجواز لان الوجوب
ماهية مركبة والمركب يكفي في ارتفاعه ارتفاع احد اجزائه فيكفي في رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذي هو جزؤه وح
فلا يدل نسخه على ارتفاع الجواز هذا توجيه فان قيل من جانب الثاني لنا ان عدم مانعية نسخ الوجوب
لثبوت الجواز وذلك لان الفصل علة اي المنع من الترك علة لوجود الحصة التي من الجنس وهو الجواز كما نص عليه
فالمانع مردود من وجهين احدهما ان الخلاف يكفي في كون الفصل علة الجنس فقد انكره بعضهم
في الحاشية انما شاع الكلام على التنزيل لمساواة المنع وقال انهما معلولان لعلة واحدة اي لجنس والفصل كالحيوان والناطق
مثلا فانهما معلولان لعلة واحدة هي النوع كالانسان مثلا حيث توجدان بوجوده وفيما نحن فيه كالوجوب بالنسبة الى الجواز و
المنع من الترك وتحقيق هذه المباحث يطلب من مظانه كالحكمة والمنطق وقوله وثانيهما انا وان سلمنا ان الثاني من وجهي
رد القيل المذكور لنا وان سلمنا كون الفصل علة للجواز وتمييز كون الفصل وهو المنع من الترك وهو المجوز وارتفاعه
يقتضي ارتفاع الجنس اي ارتفاع ذلك الجنس الفصل يقتضي ارتفاع الجنس الذي هو الجواز مثلا لكن لا نسلم ان ارتفاعه
مطلقا الخ يعني لو سلم ان الفصل علة في الجملة فلا نسلم انه علة بخصوصه ليرتفع الجنس بارتفاعه في الوجوب من حيث
الفصل له وذلك هو المنع من الترك فزواله مقتضي لزوال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته وثبت مانعية
المنع لبقاء الجواز بل العلة احد الفصول فزوال فصل معين لا يلزم العلة لجواز ان يخلفه فصل آخر لان الجنس يفتقر
الى فصل ما اي فصل كان وكائن هذا الكلام مبني على انه حمل ما ذكره المانع في الجملة ومنع الثاني ثانيا فهذه
الاعتراضات مقابلة بالمنع ولو حمل كلام المانع في مقام السند على الاحتمال بان يقال عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت
الجواز موقوف على انه لا يكون الفصل علة الجنس وان لا يكون زوال العلة مقتضيا لزوال المعلول ولا
ممنوعان لم يكن لما ذكره من الوجهين وجه وقطعا قوله ومن البين مقتضيا لزوال المعلول ولا
في حيز المنع فان اقتضاء ثبوت الاذن في الترك انما يكون مع بقاء الجنس والكلام في اثباته لان لخصم قائل بارتفاع
الجنس مع الفصل اللهم الا ان يكون غير البين مختصا بما اذا لم يخلف الفصل فصل آخر واما اذا خلفه فلا
وهو غير الترك وهو فصل آخر للثبوت والحاصل ان الجواز قيدين والمراد بالجواز مع الاجمال تقييدين

رفع الوجوب

موقوف على كون النسخ متعلقا
بالمنع من الترك الذي هو جزء
مفهوم الوجوب دون الجزء
وذلك غير معلوم ودفع للقول
بالانضمام المذكور كما يدعيه
وقوله م

عطف على قوله بالمجموع
التقدير ويحتمل التعلق بالجزء
الآخر اي كما يحتمل
التعلق بالمجموع او الجزء
الذي هو المنع من الترك

رفع

وثبت من كلام المص في هذا المقام
قائم الاحتمالات المكافئة بعد النسخ
ولزم من ذلك الاحتمال بينهما والا
الاشتراك بين الوجوب وذلك غير معلوم
اذ الثراء الخ وح فيصير من قبيل مقولة
العموم ولا طلاق العام على خصوص
افراده مع عدم القرينة فيقتضي القول
بقاء الجواز الذي يدل عليه ان المسئلة
يدل ان ذلك معلوم بحكم الاصل
لابد لوجوده في الواجب من علة نهي الفصل له وذلك هو المنع من الترك فزواله مقتضي لزوال الجواز لان المعلول يزول
لانه اذا انتفى في تحقق مقتضي الاصلين
نسخ بعض اجزائه كما مقتضي الاصل
عدم ثبوت النسخ في الاجزاء الباقية
والاحتمال لا يزيد معارضة الاصل
انتهى وفيه نظر ظ م م م

لا الجواز المطلق لشامل للأقسام الأربعة وقوله خلافا للبيضاوي قيل لا يخفى ان الجواز مع الرجحان ومع عدم المنع من الترك
يكون مندوبا فالازم من كلامه على تقدير تمامه بقاء الندب وهو خلاف الاتفاق وسيجيء في كلام المص ما يدل عليه ايضا قوله
ومن ههنا ظهر انه ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرد الامر به وبالناسخ بحسبه الاول وفصله بالثاني اي ومن اجل
ان المجوز فيتدين ظهر انه ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرد الامر كما قيل بل بدو بالناسخ اي ثبوت الجواز بالاول وهو الامر بحيث
تحصيل في ضمنه بسببه وفصله اي ثبوت الجواز بالثاني الذي هو النسخ بان يحصل في ضمنه وهذا لا ينافي اطلاق القول
بانه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز لان المراد بقوله لا الجواز مقتضى حسبه وفصله لثبوت الجواز وقوله حيث ان ظاهره
استقلال الامر به فان ذلك يوسع في الصلوة واكثرهم الجواز بما قلناه يعني به ثبوت الجواز وذلك ان النظر
في القول بانه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز ان الجواز الذي ثبت في ضمن الوجوب بالامر يبقى بعد النسخ قوله
فان قيل لما كان رفع المركب يحصل بارتفاع جميع اجزائه واجزائه ورفع بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوي
يعني فان قيل على اصل المدعى اعني قولهم اذا نسخ الوجوب بقي الجواز فيقتضي مقتضى الامر والاصل استمراره اي رفع
البقاء فلا يرفع بالاحتمال لا يبقى الاصل استمرار القيد ايضا فلم حكمت بزوال القيد فقد زال على كل تقدير سواء تعلق
النسخ بالجواز او بهما اما على الاول والثالث فظ واما على الثاني فلان بقاء الفصل مع زوال الجنس غير ممكن
بخلاف الميت فان بقاءه وعدم بقائه محتمل الاحتمال يتعلق النسخ بالقيد فيرجح بقاؤه بالاستصحاب وهذا معنى
ظهور بقائه والجواب المنع من وجود المقتضي فان الجواز الذي هو جزء من ماهية الوجوب وقد ارتفع
بينهما وبين الاحكام الاخر لا تحقق له بدون انضمام احد قيوده اليه قطعا وان لم تحت عليه الفصل الجنس لانه انحصار
الاحكام في الخمسة بعد الضروريات وح فالشك في وجود القيد يوجب الشك في وجود المقتضي وقد علمت
ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد فقط اعني المنع من الترك فيقتضي ثبوت نقيضه الذي هو ندب آخر كذلك
يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فلا ينضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه وجود المقتضي وهذا اصل هذا
الجواب يرجع الى ان مدعى بقاء الجواز يريد به الجواز الشرعي ولا شك انه لا يقوم الا بالقيود المعلومة ودعوى وجود المقتضي
الجواز الشرعي لا يتم الا بثبوت القيد وثبوت القيد متوقف على كون النسخ متعلقا برفع المنع لا غير بخلاف الاذن وذلك
غير معلوم لجواز رفع الجميع المعبر عنه بالقيد والمقيد فادعاء وجود المقتضي غير محقق مع ثبوت الاحتمال المذكور فاذا لم يثبت المقتضي
لم ينفع الاحتمال المعارضة باحتمال آخر والترجيح بالاصل المذكور انما يتم لو تحقق المقتضي لابد وان التحقق ومع الاحتمال لا يتحقق
سلمنا ما هذا محصول كلام النهاية ذكره ولد المص في الحاشية لان العلامة اختار فيها مذهب الغزالي واعترض على هذا
الجواب لانه عين مقابل الكلام المستدل فانه ادعى هنا ان الامر مقتضي للجواز قبل النسخ فان سلم ذلك تم كلامه والا فينسخ منع
في هذا القول بوجود المقتضي والجواب ان يقول لا نسلم تحقق المقتضي وعدم المانع كافيان في وجود المعلول
بل لابد من وجود الشرط ايضا وهو مفقود بالنسخ لان الجواز مشروط بالفصل وقد انتفى بالنسخ قطعا واحتمال حدوث الاذن
في الترك باعتبار لزومه لرفع المنع من الترك الذي اقتضاه الناسخ موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك دون
المجموع وذلك غير معلوم وح فالشك في وجود الفصل يوجب الشك في بقاء المعلول فقول المستدل ولا اصل
استمراره ان اراد انه بمجرد وجود المقتضي وعدم المانع يكون الاصل استمراره فهو ممنوع والعاجز الى الشرط ايضا وان اريد
ولا مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه وجود المقتضي

انه مع ما ذكر وحصول الشرائط الاصل استمراره فكون ما نحن فيه كذلك ثم ضرورة زوال الشرط الذي كان حصل من
الشك في وجود بدله هذا قوله وح فالشك الخ اي وحين عدم تحقق الجواز بدون الانضمام توجب الشك في
وجود المقتضي وذلك يتوقف وجود المقتضي على انضمام القيد لعدم تحقق الجواز منفردا او لم يثبت الانضمام لحصول الشك
قوله وضمني هو قيد آخر للاذن في الترك ولو ثبت الخصم في ترجيح الاحتمال الاول باصالة عدم تعلق النسخ بالجميع لكان
معارضا باصالة عدم وجود القيد فيتساقطان وبهذا يظهر فساد توهم وآخر الحجة ان الظ يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه
والاصل استمراره فان انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي ولم يثبت اذ انتفى ذلك فاعلم ان دليل الخصم لو تم لكان
والا على بقاء الاستصحاب لا الجواز فقط كما هو المشهور على السنتهم يريدون به الاباحة ولا الاعم منه ومن الاستحباب كما
توجد في كلام جماعة وامثالهما وفي المكروه كما ذهب اليه بعضهم حتى انهم لم يقولوا القول بثبوت الاستحباب بخصوصه الا عن
شاذ بل تجاوز ذلك بعضهم نافيا للقائل به مع ان دليله على البقاء كما ترى ينادي بان البقاء هو الاستحباب وتوضيحه ان
الوجوب لما كان مركبا من الاذن في الفعل وكونه راجحا ممنوعا من تركه وكان رفع المنع من الترك كافيا في رفع حقيقة الوجوب
لا جرم كان الباقي من مفهومه هو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه الاذن في الترك على ما اقتضاه الناسخ تكملت
قيود الندب وكان هو الباقي يعني لو ثبت الخصم القائل بل بقاء الجواز بعد النسخ في ترجيح الاحتمال الاول وهو احتمال تعلق
نسخ الوجوب بالقيد اعني المنع من الترك فقط دون الاذن بان الاصل عدم تعلق النسخ بالمجموع لكان معارضا بان الاصل عدم وجود
القيد وهو الاذن في الترك الذي هو جزء مفهوم آخر للماهية المركبة من جواز الفعل والمنع والاول ترجيح هناك فيتساقطان وقد دفع
المعارضة بان وجود القيد لازم للجنس على تقدير تعلق النسخ بجزء مفهوم الوجوب الذي هو المنع من الترك خاصة وذلك لان الجواز
الذي هو رفع الحرج عن الفعل المفروض كونه حينئذ الواجب باق ولا ينفك عن احد قيدين اما المنع عن الترك او عدمه فاذا نسخ
احد قيديه وهو المنع عن الترك مع بقائه لزم له ثبوت القيد الآخر وهو عدم المنع عن الترك لانه لا ينفك عن احدهما وح فلا
يصلح ان يثبت الاصل عدم وجود القيد مع تسليم بقاء الجواز الذي هو جزء مفهوم الوجوب والحاصل انه متى سلم جواز
ارتفاع الفصل مع عدم ارتفاع جنسه المقيد به اشكل الجواب عن حجة القائل بل بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب لما ذكرناه فان
الجواز اذا انتفى عند المنع من الترك بالنسخ ثبت له عدم المنع عن الترك لانه لا ينفك وجوده عن احدهما والغرض انه باق لم يرتفع
بعد النسخ لما ذكر من اصالة عدم نسخه اما اذا قلنا ان ارتفاع الفصل يستلزم ارتفاع الجنس ما لم يثبت له فصل آخر
يقوم مقامه ويوجد وجودا ثانيا فالجواب ظ لان ما نحن فيه لم يثبت فيه ذلك والاصل بنفيه فيعدم الجنس بانعدام الفصل وهو
المط قال المحشي قد عرفت ترجيح الاحتمال الاول على الثاني بوجهين قد سبق الكلام فيهما فلا يعيده ونقول هنا
اصالة عدم وجود القيد لا يصلح للمعارضة لان وجود القيد وهو الاذن في الترك معلوم بعد ورود النسخ على جميع التقادير
اما على تقدير رجوع النسخ الى المنع من الترك فظ واما على تقدير رجوعه الى المجموع فلما عرفت آنفا ان ذلك يستلزم رفع
المنع عن الترك ايضا البتة ولا شك في ان رفع المنع منه يستلزم الاذن فيه فوجود الاذن معلوم قطعا ومن هنا ظهر ان
منع الاستصحاب بانه متوقف على رجوع النسخ الى القيد وعدم تحدد فصل آخر والاصل عدمه مكابرة لانا قد بينا ان الظ
رجوع النسخ الى القيد وان تحدد فصل هو الاذن في الترك معلوم بمجرد النسخ على جميع التقادير انتهى قوله ومن ادعى
احدهما سبق بيانه الظ رجوع النفي الى القيد بناء على القاعدة المقررة وقد سبق جوابه وثانيهما ما ذكر المستدل

من الاستصحاب وقد علم جوابه بما ذكره من ان ما ذكره المص لا يصلح للمعارضة فيفيد ان مراد المص ان الاصل عدم وجود القيد
الذي هو الاذن في الترك مع بقاء الجواز بحاله ولا شك انه غير متحقق بعد ورود النسخ على جميع القادير فانه على تقدير
رجوعه الى الجميع ارتفع المنع من الترك مع الجواز بكلا بهما فلم يوجد الاذن في الترك مع بقاء الجواز وانما يتحقق الاذن في
الترك مع بقاء الجواز لو تعلق النسخ بخصوص القيد فقط كما ذكره والاصل عدمه وقوله فاعلم ان دليل الخصم لو تم
لكان دالا على بقاء الاستصحاب لا يخلو من نظر لان حقيقة جعل الفعل مع جواز الترك شرعا فيما نحن فيه غير معلوم
الوجود بل انما جاز الترك عقلا والجواز عقلا مع جعل الفعل شرعا لا يصير الفعل مستحبا ومعنى منهيا في قوله ولا انتهاء
للجواز مع الاستحباب وتوضيحه للمقابلة لكان دالا على بقاء الاستحباب قوله البحث الثاني

في النواهي اصل اختلف الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم في الامر والحق انها حقيقة في التحريم
مجاز في غيره لانه المتبادر منها في العرف العام عند الاطلاق ولهذا ذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لم فعلت
والاصل عدم النقل ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه وتعالى الانتهاء عما نهى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عنه لما ثبت من ان الامر
حقيقة في الوجوب وما وجب الانتهاء عنه فقد حرم فعله وما ثبت من ان هذا المخصوص بما نهى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
وموضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم ما نهى عنه الرسول يدل بالخصوص على تحريم ما نهى الله عنه مع ما في
احتمال الفصل من البعد هذا ويستعمل النهي في الكراهة شائعا في اخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلام حتى يخيل قائلا
في الامر المشهور بين الناس ان صيغة الامر النهي تستعمل في مسبعة معان الاول التحريم الثاني الكراهة الثالث التحقير
نحو لا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا الرابع بيان العاقبة نحو لا تحسبن الله غافلا الخامس الدعاء نحو لا تكلني
الى نفسي طرفة عين السادس اليأس نحو لا تعتذروا اليوم السابع الارشاد نحو لا تسئلوا عن اشياء وزاد بعضهم
ثامنا وهو التسلية نحو لا تحزن واختلفوا في معناه الحقيقي لغة على نحو اختلافهم في الامر فقيل للتحريم وقيل للكراهة
وقيل مشترك لفظي وقيل بالاشتراك المعنوي بينهما وقيل بالوقف والبواقي ليست معناه الحقيقي لغة بالاء
مستقرا والاقرب ان الصيغة يراد بها التحريم وان وقع بعد الايجاب وليس تقدم الايجاب قرينة كونه للاباحة
كما في الامر الواقع بعد الايجاب التحريم فان تقدم التحريم هنا قرينة كونه للاباحة فكون حقيقة في التحريم مجاز في
غيره لانه المتبادر منها في العرف العام عند الاطلاق ولهذا يذم العقلاء على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لم
تفعل والاصل عدم النقل وانما الجمع الى ضم هذه المقدمة لما مر من ان المعتبر هو العرف في زمان الشارع لا العرف المجدد
بقوله وما نهاكم عنه فانتهوا قيل في هذا الاستدلال نظر اما اولا فلان المدعى على ما يقتضيه المناسبة بالعرف كون
النزاع لغة والآية انما تدل على ان النهي للتحريم شرعا واما ثانيا فلان مقتضى الآية العموم فيدخل فيه نهي الكراهة
ووجوب الانتهاء بقوله فانتهوا وقال بعض الفاضل هذا الاستدلال لا يتوقف على كون الامر حقيقة في الوجوب
وقد تقدم وعلى كون كلمة ما للعموم وسيجيء بيانه ويمكن ان يقال انها للعموم هنا وان لم يثبت عمومها كليا لعدم القائل
في الامر بالانتهاء في منهي ما كما لا يخفى ثم لما كان الغرض الاصلي بيان حكم النهي الذي في كلام الشارع وكونه للتحريم او غيره
كان باعتبار الصيغة او باعتبار دليل من خارج وان كان خطيا لانه يكفي المجتهد هذا القدر ولا يوجد انه لا يدل على كون الصيغة
للتحريم مطلقا واعترض عليه بوجوه الاول ان المدعى كما في الامر كون النزاع في انه في اللغة ايضا للتحريم والآية

لا تدل عليه

لا تدل عليه بل على ما نحن في الشرع للتحريم الثاني ان مقتضى الآية العموم فيدخل فيه نهي الكراهة ووجوب الانتهاء بقوله
فانتهوا ان كانت على الجميع لم يتم في الكراهة كما تقدم فالدفع العدول في حمل الامر على الوجوب اما محمول على حقيقته ومجازه
او على القدر المشترك وعلى التقديرين يشكل الاستدلال الثالث ان ما يجب الانتهاء عنه يشمل المكروه ايضا اذ المكروه منهي عنه
العمل بمقتضى النهي وهو الاعم من الانتهاء بطريق الحرمة والكراهة والانتهاء عن المكروه بطريق الكراهة اي العمل بمقتضى كراهته
واعتقاد انه مكروه واجب فلا يتم الاستدلال الا بان يثبت ان النهي المأخوذ في مادة انتهوا هو النهي التحريمي وهو ممنوع
مسلم الرابع ان تحريم المنهي عنه لو ثبت لثبت باستفادته من الامر بالانتهاء لا من مجرد النهي عنه والنزاع انما هو في الثاني
عن الاول بانه اذا سلم انه في الشرع للتحريم يلزم ان يكون في اللغة ايضا كذلك اذ الاصل عدم النقل ولا يخفى ما في الاول
من التعارض والجواب اذ قد عرفت ان هذا الدليل يدل على ان الدليل الآخر على ان النهي المستعمل في الشرع المستفاد منه
التحريم ولا يدل على ان النهي حقيقة شرعية في التحريم حتى يضم اليه اصالة عدم النقل ويمكن الجواب عن الثاني بان
عمومه مانعا كم بحيث يشمل الكراهة ثم كيف لا وهو اول الكلام فلا يقتضي صرف الامر عن حقيقته التي هي الوجوب وا
لحاصل ان المراد من قوله ما نهاكم ما تعلق به صيغة لا تفعل ونحو لا تعلم انه حرام او مكروه او غير ذلك الا بعد قوله
فانتهوا بعد قوله فانتهوا وعلمنا بانه للوجوب يعلم ان ما نهى عنه الرسول صلى الله عليه وآله يجب الانتهاء عنه فاذا وجب الانتهاء عنه كان
ما نهى عنه حراما وهو المط سلما لكن قوله فالبد من العدول عن حمل الامر على الوجوب ثم بل مقتضاه يعارض ما نهاكم وثم
فانتهوا عمومه الاول يقتضي عموم الثاني وحمله على غير ظاهره وخصوص الثاني يقتضي خصوص الاول وحمله على غير ظاهره فالعدول
عن ظاهر الثاني دون الاول تحكم بل ينبغي العدول عن ظاهر الاول لما تقرر من ان الخاص مقدم عند عدم معارضته مع العام سلما
لكن ظاهر الآية وجوب الانتهاء عن النهي بطريق الكراهة ولما كان هذا خلاف الاجماع وجب حمل الامر على عموم المجاز بان يراد
الوجوب والندب معا فكلما امكن اعتبار الوجوب بالنسبة اليه وجب اعتباره فيه وقطعا وما لم يمكن اعتباره كالكراهة وجب
اعتبار الندب فيه لان القرينة ليست صارفة عن الحقيقة وانما هي مقتضية للحمل على غيرها ايضا فتأمله وعلى التقديرين يشكل
الاستدلال غير صحيح والجواب عن الثالث ان ما يجب الانتهاء عنه لا يشمل المكروه اذ الانتهاء معناه كف النفس عن المنهي عنه توهينه
عنه فانتهوا اي كفوا عنه كذا في الصحاح والاشكال ما يجب كف النفس عنه لا يكون مكروها واما ما ذكره من معنى الانتهاء فهو مخالف للعرف
واللغة وعن الرابع انه قد يتوقف العرض كون النهي للتحريم وان كان باعتبار دليل من خارج وح والاسلم ان مقصد المستدل في جميع
الادلة اثبات كون التحريم بنفس الصيغة وقد يجاب عن الرابع بان ما التحريم مستفاد من الامر لا نفس التحريم ويتنابون قيل وفيه نظر
اما اولا فلان نفس التحريم اذا كان مستفادا من النهي فاما ان يكون المستفاد منه نفس التحريم بطريق الظهور او بطريق الاحتمال فان
كان الاول كان العلم مستفادا من النهي لا من الامر لان المراد من العلم معناه الاعم وان كان الثاني فاللازم منه كون النهي للتحريم بطريق
الاحتمال وهو غير محل النزاع اذ الكل قائلون به واما ثانيا فلان كون المستفاد من النهي نفس التحريم يجعل الآية بيان اللاحتمال
وكشفا عن الظاهر اولى وح يحمل عليه ثم وقوله بان تحريم ما نهى عنه الرسول يدل بالخصوص قال العلامة الحلي مفهوم الموافقة
كتحريم الضرب والشتم المستفاد من قوله تعالى ولا تقل لهما اف بطريق اولى فالآية تدل على تحريم ما نهى الله عنه بطريق اولى لان
نهي الرسول نهي عنه فاذا حرم مخالفة نهيه عم حرم مخالفة نهيه ثم بالطريق الاولى وقيل لان مناهيه تعم بالطريق الاولى وفيه
نظر لان اولوية تحريم شيء لا يستلزم استلزام تحريمه آخر له وقوله مع ما في احتمال النقل من البعد الخ وفيه مع هذا فانه لا
الفصل بل

ويتفرع على انه للتحريم ما اذا اغار السيد الى كسر من الساحات بالاضافة وقال لعبده لا تفعله ما واذن له في التصرف لم ذكر بعده بهذا اللفظ ولم تقع قرينة على ارادة غير ذلك فهل يملك المنهي وهذا يجري في غير الموالي من المالكين اذا اذن في ملكه ثم نهى بالصيغة المذكورة عن التصرف فيه م ص م ع

وقيل المطلق منه م

ومن الكلف فان ترتب الثواب على الترك قد يثبت من دون مدخلية الكف **قوله** **اصل** قال السيد المرتضى رضي الله عنه وجماعة منهم العلامة في احد قوليه ان النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمرة وقال قوم بافادته الدوام والتكرار وهذا معنى قوله م ص م

وهو القول الثاني للعلامة رحمه الله اختاره في النهاية ناقلا له عن الاكثر واليه اذهب لنا ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لصدق ماهيته ولهذا اذا نهى السيد عبده عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عقيبه في العرف عاصيا مخالفا لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك وليس نهي السيد ممتثلا وغيرها لم يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان **اقول** ما النهي يقتضي دوام ترك المنهي عنه عند المحققين اقتضاء اظهر فيعمل عليه الا اذا صرف عنه دليل وقد خالف في ذلك بعضهم حيث ذهبوا الى انه المطلق طلب الكف غير دال على الدوام والمرة كما في الامر حتى جاء بانه قد يستعمل في كل منهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فهو للقدر المشترك فلا يرد عليه ما قيل لو كان المرة لكان حمله على الدوام في النهي عن الزنا وشرب الخمر ونحو ذلك مجازا والاصل عدمه وتحرير محل النزاع ان النهي المطلق المجرد عن التقييد بوقت او شرط او صفة هل يفيد الدوام في الانتهاء حتى اذا قال لا تفعل مثلا كان المفهوم منه دوام الانتهاء عن الفعل فلو وقع منه مرة كان عاصيا او لا يفيد الا الانتهاء في الوقت الذي يتعلق به النهي وما زاد على ذلك فمركوز دائما او مرة يعلم من دليل خارجي يدل عليه كما في الامر الاقرب الاول لنا وجوه الاول ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود وهذا انما يتحقق بالامتناع من كل فرد من افرادها فيه الخ قيل عليه ان اراد المنع من ادخال الماهية في الوجود دائما فمصادرة وان اراد المنع من ادخالها مطلقا غير مقيد بالدوام وعدمه فقوله وهو انما يتحقق بالامتناع الخ باطل اذا للازم على هذا التقدير كون القدر المشترك بينهما واجيب بان الظ ان النهي عند عدم القرينة يقتضي المنع من ادخال الماهية في الوجود بحيث ينافي ايجاد الجزئي المطلق وظ انه انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها كما ذكره المص وقوله فلو وقع مرة الخ انما اعتبر ذلك لان توهم توجه الذم على هذا التقدير صريح في افادته الدوام واما اذا مضت مدة لا يمكن فيها الفعل وفعل ذلك الفعل المنهي عنه فانه سيوهم توجه الذم لعله يكون باعتبار عدم ترك الفعل مدة يتمكن من الفعل اذ النهي يقتضي ترك الفعل لا التمكن من الترك فلم يكن مطيعا بل عاصيا والحكم بعصيانه لا يدل على افادة النهي الدوام وقوله ثم نظر فعل عقيبه في العرف عاصيا اي بالنسبة الى الفعل المنهي عنه وان كان يعد مطيعا بالنسبة الى الفعل المتروك الحاصل

وربما استدلوا على ذلك بان الامتثال بالنهي والثواب عليه لا يترتب على عدم الفعل من دون ملاحظة كف النفس عنه فانا نعلم ان من لم يزن ولم يسرق ولم يشرب الخمر في مدة عمره وهو لا يكف الا بقصد الكف عن هذه الاشياء لا يكون مثابا والجواب اما عن الاول فانه لا نسلم ان العدم لا يكون اثر القدرة ولم لا يكون اثرا باعتبار الاستمرار وحاصله ان المكلف لما ان لا يفعل فيستمر ذلك العدم وله ان يفعل فينقطع فاثر القدرة هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد بها فقوله اذ تاثير صفة القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة اي ايجاب فان الموجب هو الذي لا يصح منه الترك كموجب الوجود عند من ذهب الحكيم على ما هو المشهور وذلك لما ثبت من ان الموجب ما يقارنه اثره ولا قدرة له على الترك بخلاف القادر المختار فالمحصل هنا ان القدرة التي هي صفة لو كانت انما تاثر في الوجود فقط لكان ذلك معنى الوجوب لا القدرة التي تقابل ذلك لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم متساوية وعلى هذا فاضافة الصفة الى القدرة بيانية وحاصل كلام المص انه لو كان الامر كما ذكر لم يلزم ان يكون العبد موجبا لا قادرا وهو باطل واما عن الثاني فبالمنع من كون الثواب لا يترتب الا على الكف فان ترتب الثواب على الترك قد يثبت من دون مدخلية الكف **قوله** **اصل** قال السيد المرتضى رضي الله عنه وجماعة منهم العلامة في احد قوليه ان النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمرة وقال قوم بافادته الدوام والتكرار وهذا معنى قوله م ص م

وهو القول الثاني للعلامة رحمه الله اختاره في النهاية ناقلا له عن الاكثر واليه اذهب لنا ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لصدق ماهيته ولهذا اذا نهى السيد عبده عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عقيبه في العرف عاصيا مخالفا لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك وليس نهي السيد ممتثلا وغيرها لم يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان **اقول** ما النهي يقتضي دوام ترك المنهي عنه عند المحققين اقتضاء اظهر فيعمل عليه الا اذا صرف عنه دليل وقد خالف في ذلك بعضهم حيث ذهبوا الى انه المطلق طلب الكف غير دال على الدوام والمرة كما في الامر حتى جاء بانه قد يستعمل في كل منهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فهو للقدر المشترك فلا يرد عليه ما قيل لو كان المرة لكان حمله على الدوام في النهي عن الزنا وشرب الخمر ونحو ذلك مجازا والاصل عدمه وتحرير محل النزاع ان النهي المطلق المجرد عن التقييد بوقت او شرط او صفة هل يفيد الدوام في الانتهاء حتى اذا قال لا تفعل مثلا كان المفهوم منه دوام الانتهاء عن الفعل فلو وقع منه مرة كان عاصيا او لا يفيد الا الانتهاء في الوقت الذي يتعلق به النهي وما زاد على ذلك فمركوز دائما او مرة يعلم من دليل خارجي يدل عليه كما في الامر الاقرب الاول لنا وجوه الاول ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود وهذا انما يتحقق بالامتناع من كل فرد من افرادها فيه الخ قيل عليه ان اراد المنع من ادخال الماهية في الوجود دائما فمصادرة وان اراد المنع من ادخالها مطلقا غير مقيد بالدوام وعدمه فقوله وهو انما يتحقق بالامتناع الخ باطل اذا للازم على هذا التقدير كون القدر المشترك بينهما واجيب بان الظ ان النهي عند عدم القرينة يقتضي المنع من ادخال الماهية في الوجود بحيث ينافي ايجاد الجزئي المطلق وظ انه انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها كما ذكره المص وقوله فلو وقع مرة الخ انما اعتبر ذلك لان توهم توجه الذم على هذا التقدير صريح في افادته الدوام واما اذا مضت مدة لا يمكن فيها الفعل وفعل ذلك الفعل المنهي عنه فانه سيوهم توجه الذم لعله يكون باعتبار عدم ترك الفعل مدة يتمكن من الفعل اذ النهي يقتضي ترك الفعل لا التمكن من الترك فلم يكن مطيعا بل عاصيا والحكم بعصيانه لا يدل على افادة النهي الدوام وقوله ثم نظر فعل عقيبه في العرف عاصيا اي بالنسبة الى الفعل المنهي عنه وان كان يعد مطيعا بالنسبة الى الفعل المتروك الحاصل

وربما

ان المخاطب على تقدير دوام النهي انما طمع مرجع الوجوه او عاص كذلك بعد مضي العمر لا ان النهي اذا كان مدلولا لعدم
ايجاد المنهي عنه دائما فلا يتحقق الامتثال باول مرة وثاني مرة مع ان الظ تحقق ذلك ووجه الدفع انه ان
اراد انه يلزم ان لا يتحقق الامتثال في كل حين فالملازمة ممنوعة لان كل من ترك المنهي عنه يعلم انه ممتثل فيه وان
اراد انه يلزم ان لا يعلم الامتثال في جميع ازمنة عمره فبطلان التالي ممنوع ومن وجوه الاستدلال على المذهب
المختار ان السلف من العلماء لم يزالوا يستدلون بالنهي على دوام الانتهاء عن الفعل ولا يخصونه بوقت
دون وقت واستمر ذلك منهم ثم ممن بلغهم من العلماء وشاع وذاع من غير نكير ولو لم يكن الظ فيه الدوام لما
استمر لهم ذلك **قوله** احتجوا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك فان الحائض قد نهيت عن الصلوة
والصوم ولا دوام وبانه ورد للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا والخلافة كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا
تاكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك وبانه صح تقييده بالدوام ونقيضه من
غير تكرار ولا نقض فيكون للمشترك والجواب عن الاول ان كلامنا في النهي المطلق وذلك مختص بوقت الحيض لانه مقيد به
فلا متناول غيره الا ترى انه عام لجميع اوقات الحيض وعن الثاني ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض
في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام على انه قد عرفت في نظيره سابقا ان ما فرضوا انه يجعل الوضع للقدر المشترك
اعني لزوم الاشتراك والمجاز لازم عليهم ترجيحا للاستعمال في خصوص المعنيين بصيرورة مجازا فلا يتم لهم الاستدلال به
وعن الثالث بان التجوز جائز والتوكيد واقع في الكلام مستعمل بحيث يفيد بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة المجاز وحيث
يؤتى بما يوافقه يكون تاكيدا **اما** لما اثبتنا كون النهي للدوام والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه
ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا والوجه في ذلك واضح **اقول** القائلون بعدم افادة النهي الدوام استدلوا عليه
بوجوه الاول انه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك كما في الحائض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام وبانه ورد
للتكرار وللخلافة فالاول كقوله تعالى لا تاكلوا الربوا ولا تقربوا الزنا والثاني كقول الطبيب لا تاكل اللحم
فان عدم الاكل في وقت المرض لا مطلقا واذا ورد لهما فنقول الاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون للقدر المشترك
بينهما وبانه قد يقيد بالدوام كما يقال لا تزن دائما وقد يقيد بالمرة كما يقال لا تدخل يوم الجمعة من غير لزوم تكرار في الاول ولا
نقض في الثاني ولو كان للدوام كما يقولون للزم التكرار والتقرر لدلالته على الدوام بلفظه فذكره ثانيا تكرار وذكر ما ينافيه نقض
والجواب عن الاول ان الكلام انما هو في النهي المطلق والنهي عن الصلوة والصوم للحائض مختص بوقت الحيض لانه مقيد به
فلا يتناول غيره ولهذا نعلم جميع اوقات الحيض وعن الثاني ان عدم الدوام هناك للقرينة كالمرض ولولا ذلك لكان المتبادر
هو الدوام اي لولا قرينة المرض كما لو نهاه عن اكل شيء مخصوص من غير عذر خاص فانه يفيد الدوام وقطعا وقول علي
انك قد عرفت في نظيره سابقا ان ما فرضوا من جعل الامر في الجواب عن حجة القائل بانه للقدر المشترك اعني قوله على ان المجاز
لازم سقط ويصير وضعه للقدر المشترك فانك قد عرفت ما هو الحق في مثل هذا المقام وان استعمال الكلي في الجزئيات
المعينة لا يلزم ان يكون مجازا وما ذكره سابقا في الحاشية فقد مر جوابه عنه وعن الثالث ان التجوز وذلك حال تقييده بالمرة
جائز والتاكيد وذلك حال تقييده بالدوام واقع في الكلام مستعمل بحيث يفيد بخلاف الدوام كالمرة مثلا يكون ذلك
القدر قرينة المجاز وحيث يؤتى بما يوافقه كالدوام ونحوه يكون تاكيدا لا يقال اذا قلنا لا تفعل مرة كان ذلك مجازا واذا اخرجه
قلنا لا تفعل دائما كان ذلك تقييدا تاكيدا هذا وعلم ان القائلين بعدم الدوام منهم من ذهب الى انه للمرة
وقيل الحق فلا دخل له بالمرة في
لان المراد بالدوام مطلقا لا مقيدا وان
كان المراد به المعلول الدوام لمسمى فهو ثانيا لاول الجواب
من حيث دلالته على ان المدعى مع عدم التقييد

ومنهم من يجعله مشتركا بينهما وبين التكرار بحيث يتوقف العلم باحدهما على دليل خارج كالامر ثم من قال بان النهي
للمرة قال انه للفور ايضا كما هو ظاهر من كلام بعضهم حيث صرح بان النهي لا يفيد الا الانتهاء والوقت الذي يلي وقت المتعلق
بالنهي وحينئذ لا عبرة على مذهبهم واما من يجعله مشتركا بينهما فانه يتوقف في الانتهاء الى ان يظهر دليل على احدهما وحينئذ
فلا يلزم من كون الترك في بعض الاوقات عاديا على تقدير النهي **قوله** اصل الخوا امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد
والعلم في ذلك مخالفا من اصحابنا ووافقنا عليه كثير من مخالفينا واجازه قوم وينبغي تحرير محل النزاع اولا فنقول
الوحدة تكون بالجنس وبالشخص فالاول يجوز ذلك فيه بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله تعالى والشمس
والقمر وعلى هذا لا مانع لكنه شديد الضعف شاذ والثاني اما ان يتحد فيه الجهة او يتعدد فان اتحدت بان
يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مامورا به منهيا عنه فذلك مستحيل قطعا وقد يجيء بعض من حق تكليف
الخ فهم الله ومنعه بعض المجيزين لذلك نظرا الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو محال في نفسه لان معناه الحكم
بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز وان تعددت الجهة بان كان للفعل جهتان يتوجه اليه الامر من احديهما والنهي
من الاخرى فهو محل البحث وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلوة وينهى عنها من جهة
كونها غصبا من اجاز اجتماعهما ابطلها ومن اجازه صححها لنا ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه
فهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ لا امتناع انما يتحقق من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء
واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في العرف امرين هذا مامور به وذاك منهي عنه
ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية معه قطعا فالصلوة في الدار المغصوبة وان تعددت
جهتها لا امر والنهي لكن المتعلق الذي هو الكون متحد فلو صحت لكان مامورا به منهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي وهو محال وقد بينا استحالته
بطلانها **اقول** ومعنى هذا الكلام انه هل يجوز ان يكون الشيء واجبا حراما معا ولا بد قبل الخوض والبحث من تحرير محل
النزاع ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد وجهة واحدة اذ لو تعددت الغرض المتلازمة والجهات فلا امتناع في ذلك
فنقول اما الواحد بالجنس اي بالحقيقة ويسمى بالاصطلاح الاصولي واحدا وصلا بحيث لا يتعدد الا اشخاصا فجائز
فيه ذلك بان يجب فرد ويحرم فرد آخر وذلك كالسجود فانه واجب لله حرام للشمس والقمر ومنعه بعض المعتزلة
ممن قال بنفي الفعل بحسن ويقبح لذاته تمسكا بان حقيقة الحسن منافية لحقيقة القبح فلو اجتمعا في فعل واحد
لزم ان يكون حقيقة واحدة هي ذات الفعل مقتضية لمتنافيين فاذا اورد عليهم نحو قوله تعالى لا تسجدوا للشمس
ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن اجابوا بان الوجوب والتحريم هنا متعلقان بقصد التعظيم لا بالسجود فما كان لله فهو
واجب وما كان للمخلوق فهو حرام وهذا يختص بالدعوى بافعال الجوارح ومن قال بالجواز ولاعتبارات
تمسك باستلزام الجمع بين الضدين وهو ممتنع وصرف الوجوب والتحريم في السجود لله تعالى والشمس الى فصل التعظيم
لا الى ذات السجود واعترض عليه اولا بان قصد التعظيم جنس واحد بعض افراده واجب وبعضها حرام واما
ثانيا فبان مفهوم الفعل مفهوم جنسي واحد بعض افراده واجب وهو الفعل الواجب وبعضه حرام وهو الفعل
الحرام وقد يجاب عن الاول بانه نحن نخصص الدعوى بافعال الجوارح ثم نقول من افعال الجوارح لا يجوز ان

دون ما ليس كذلك والعظيم ليس من افعال الجوارح والحوان هذه مكابرة ضرورة ان ذات هذا الفرد من الفعل
نفس ذات ذلك الفرد فلا استحالة في حسن احدهما وقبح الآخر وانما الكلام في الواحد الشخصي له جهتان غير متلازمتين
فاما الواحد بالشخص له جهتان يكون بينهما ملازمة فلا يجوز كونه واجبا باحدى الجهتين حراما بالاخرى لتعدد الشأن
الاشتمال وتجدد الجهة بحيث كون من تلك الجهة الواحدة مامورا به منهيا عنه فذلك مستحيل قطعا وقد
يجيزه بعض من جوز تكليف المحال ومنعه بعض المجوزين للمحال نظرا الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل صحيح
في نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه والا يجوز يعني يلزم من ايجابه صدق قولنا لا يجوز تركه شرعا ومن
تحريمه صدق قولنا يجوز تركه فيلزم صدق النقيضين المتنافيين ولا يتصور هنا اختلاف بحسب الزمان
لان الكلام في عدم تعلق الوجوب والحرمة بفعل واحد يختلفان في زمان واحد واما تعلقهما به في زمانين
كما في صورة نسخ الوجوب الفعل قبل وقته فليس محلا للخلاف هنا وفيه يلزم من ايجابه الحكم ولا
ذعان بانه لا يجوز تركه ومن تحريمه الحكم والاذعان بانه يجوز تركه فلو جاز هذا التكليف يلزم
ان يكون المكلف متصفا بالحكمين والاذعانين المتناقضين وهو محال ايضا والفرق بينهما عندهم ان التكليف بالمحال
ما ورد به الشرع كتكليف ابي جهل بالاسلام والتكليف المحال ما لم يرد به الشرع كتكليف الاعمى نقط
المصحف بخلاف ما له جهتان يتوجه الامر اليه من احديهما والنهي من الاخرى فهو محل البحث وذلك كالصلوة في
الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلوة وينهى عنها من جهة كونها غصبا فمن قال باجتماعهما ابطلها ومن
قال بامتناعهما اليه الاشارة بقوله وان تعددت الجهة والمراد بالجهتين ما لا يكونان متلازمتين
ويكون الجمع بينهما باختيار المكلف وكانه اعتمد في تركيب التقييد على المثال المضروب فان الشارع
لم يامر بالكون الغصبي بل انما امر بالكون المطلق والمكلف جمع بينه وبين الغصب باختياره والتفصيل
في هذا المقام ان الجهتين اما ان يكون بينهما مساواة او مباينة او عموم من وجه يجوز انفكاك كل منهما
عن الآخر او عموم مطلق بان تكون الجهة الموجبة اعم من الجهة المحرمة والاول ليس محلا للنزاع هنا كما
عرفت والثاني لا يتصور في قضايا والثالث والرابع محل الخلاف هنا والمثال المذكور في الكتاب مثال الثالث
ومثال الرابع قوله لا تصل في المكان المغصوب مع قوله صل في مكان ما واما الخامس فالظاهر ان حكمه
حكم الاول في تقدير المثال بقوله فمن قال باجتماعهما ابطلها الظاهر انه لا خلاف عنده هو كما في بطلان
هؤلاء الصلوة وانما الخلاف بينهم في وجوب القضاء فذهب القاضي الى عدم القضاء مع بطلانها
عنده وحرمتها اذ قد يسقط الفرض بفعل معصية كمن شرب مجتنبا حتى جف فانه يسقط الفرض عنه والمتبعة
الامام الرازي وقال الاعذار التي يسقط التكليف بها محصورة وهو ليس منها ولا اصل له
في الجموع والقاضي وافق المتكلمين وانه لا يجتمع الحرمة والوجوب في الصلوة في الدار المغصوبة
لكنه خالفهم في انها حرام يسقط الوجوب جب وهم لا يقولون بالسقوط بل اوجبوا القضاء لنا
ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه وايضا الامر يقتضي رجحان مصالح ذلك الفعل على مفاسده
والنهي يقتضي ذلك اي يقتضي رجحان مفاسد ذلك الفعل على مصالحه فالجمع بينهما محال وايضا الامر يلزمه

حواز

جواز ايقاع الفعل والنهي يلزمه عدم جوازه فلو كان فعل واحد بالشخص مامورا به منهيا عنه كان حاله ايقاعه
غير جائز لان ماهية الواجب التي تتعلق بها الامر لا بد ان يجوز الشارع ايقاع كل فرد منها وماهية الحرام التي تتعلق
بها النهي لا بد ان يمنع كل فرد منها فلو كان فعل واحد بالشخص يتعلق به الامر والنهي كان حاله غير جائز وايضا
وقوله وتعدد الجهة غير مجد اي جهة الامر والنهي مع اتحاد المتعلق وهو الكون دفع لما يقال انه يجوز ان يكون الفعل
الواحد بالشخص جهة حسن وقبح فمن جهة الحسن يكون المطلوب ايجاده ومن جهة القبح يكون المطلوب عدمه وكذلك
تكون من جهة الحسن مشتملا على مصالح مقتضية لتعلق الامر ويكون من جهة القبح مشتملا على مفاسد مقتضية لتعلق النهي
فبالحقيقة تكون مصالح جهة الحسن راجحة على مفاسدها وجهة القبح بالعكس فلا يلزم المحذور كذا جوازه يكون بناء
على جهة الحسن وعدم جوازه باعتبار جهة القبح وذلك كالصلوة المذكورة فان المامور به المشتمل على المصالح
هو كونه صلوة والمنهي عنه المشتمل على المفاسد هو كونه غصبا وقد جمعهما المكلف باختياره في فرد واحد مع جواز
مفارقة كل عن الآخر والمراد بالمتنافيين الامر والنهي وبالشيء الواحد الكون وقوله وبين البيان التعدد بالجهة لا
يقتضي ذلك لا يخفى ان ذلك انما يكون اذا اخذت الجهة تعليلية واما اذا اخذت تقييدية فيفيد تعدد المتعلق والموضوع
فان بهذه الصلوة المشتملة على الكون لها جهتان كونها صلوة وكونها تصرفا في ملك الغير فمن الجهة الاولى مامور بها ومن
الجهة الثانية منهي عنها ولا فساد فيه ثم انه لا يخفى ان متعلق الامر في الحقيقة هو الكون المطلق الذي هو جزء الصلوة المفروضة اعم
من ان يكون في الدار المغصوبة او غيرها لا هذا الكون المخصوص بحيثية انه في الدار المغصوبة وكذا متعلق النهي مطلق الكون
في الدار المغصوبة اعم من ان يكون جزء الصلوة ام لا فمتعلق الامر في الحقيقة هو المفهوم الكلي وكذا متعلق النهي مفهوم كلي وبين
هذين المفهومين عموم من وجه الا ان المكلف اختار جمعهما في مادة الاجتماع فتلك المادة بخصوصها ليست متعلقة للامر اما كذلك بل
حرمتها لانها مشتملة على جهة الغصب الذي هو الحرام لذاته ففي هذه الصورة ولد اجتمع متعلق الامر والنهي لكن لا يتحد اذا لمح
هو الثاني لا الاول واللازم هو لا ذاك لا الثاني نعم لما كان فرد المتعلقين واحدا يكون متعلقهما واحدا لان الامر والنهي
يتعلق في الحقيقة بالافراد وسيجيء انه لا ينافي ذلك ~~هذا ذكر والكتاب في صحة العقود في عبارة الكتاب وقوله المتعلق~~
الغصب بالكون اعني الحصول في الحيز بشغله ~~وهذا ذكر الفعل منهي عنه وكذا ذكر الكتابات البارزة لا يتعلق على~~
الظاهر وله بالتاويل والمثال واحد ولا مرية مسئلة كل قوله احتج المخالف بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده
بثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص يستحق الامر بالخياطة والنهي عن الكون
الثاني انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين فان
متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك
لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين بهما متعلقا الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين متحدتين المتعلق والجواب عن الاول ان
الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزء من مفهوم
الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطلقا والحال هذه ودعوى حصول التعلق بذلك في محل البحث حيث لا
يعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت وعن الثاني ان مفهوم الغصب وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون الذي هو
جزء وقد بعض جزئياته اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي ضرورة ان الاحكام

انما تتعلق بالكليات باعتبار وجودها فالفرد الذي يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة وهكذا في
في جهة الصلوة فان الكون المأمور به فيها وان كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فتعلق الامر في الحقيقة
انما هو بالفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار الحصة التي هي جزء من الحقيقة الكلية اولى اجتمع القائل بصحة الصلوة في الدار
المغصوبة بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك
المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص فرجحتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون الثاني انه لو امتنع الجمع بين الامر والنهي لكان
بالاعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي كالكون فيما نحن فيه مثلا اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين
فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان
عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين بهما متعلقا الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فتعدد المتعلق والجواب
عن الاول ان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق يعني ان ما ذكرته ليس مما اجتمع
فيه الامر والنهي لان شغل المكان في الخياطة ليس منهيا عنه بل المطلوب ايقاع الخياطة في اي مكان اتفق سواء كان ذلك
المكان المنهي عنه ام غيره سلمنا عدم ارادة ايقاعها باي وجه كان وكون شغل المكان منهيا عنه فيها لكن المتعلق
فيه مختلف لان متعلق الامر الخياطة ومتعلق النهي الكون وليس هو جزءا لها فاختلفا سلمنا عدم الحاجة ان الكون
ذاتي لكن يمنع كونه مطيعا اذ لم يرد تحصيلها كيف ما اتفقت فيجوز ان يكون المراد الخياطة في غير ذلك المكان
المنهي عنه بقرينة النهي فلا يكون مخاطه فيه مطيعا ودعوى حصول القطع المأخوذ في ذيل الدليل بقوله
فانا نقطع بذلك اي بانه مطيع عاص ثم هذا ويمكن ان يقال ان الغرض في مثال الخياطة لا يتعلق بخصوصية
مكان بخلاف الصلوة فان الغرض قد يتعلق بايقاعها في مكان مباح فاذا امر الشارع بها ونهى عن الكون
في المكان المغصوب فالظاهر ان النهي قرينة ايقاعها في غير ذلك المكان للكاذب العرفي في بين قوله صل
في اي مكان اتفق ولا تكن في المكان المغصوب فقوله لا تكن في المكان المغصوب قرينة على ان المراد
من اي مكان لا يكون مغصوبا فيكون مخصصا قيل وكان هذا هو الباعث على بطلان الصلوة في
الدار المغصوبة لا ما ذكره المص وجمع من المتأخرين من لزوم اتحاد متعلق الامر والنهي ولا ريب انه قد لا يشعر
الآمر بذلك التخصيص حين الطلب اذ هذا يلزم من مجموع كلامه وان لم يكن له شعور بذلك
من قبيل دلالة الاشارة كقوله وحلة وفصالة ثلثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين اللازم منهما
كون اقل الحمل ستة اشهر مع انه ليس له شعور بذلك من قبيل دلالة الاشارة على ما لا يتصور هذا في شأنه
نعم لانه سبحانه وتعالى حين طلب الصلوة كان يعلم انه نهى عن الكون في المثال المغصوب فاذا طلب الكون في مكان في الامر بالصلوة
كان مراده الكون في غير هذا الموضع ولا يمكن جعل الامر قرينة على ان المراد من النهي المنهي في غير حال الصلوة للاجماع على
ان الكون في المكان المغصوب حرام مطلقا بلا فرق بين الكون في ضمن الصلوة وغيرها لا يقال اذا نهى الشارع عن الكون
في المغصوب وامر بفعل الصلوة فيحتمل ان يجعل نهيه قرينة على ارادة الصلوة في غير المغصوب بان يتعلق غرضه بايقاعها
في غير المغصوب وح كان الامر يعتقد بان لا يكون المأمور به مما اوقعه في المغصوب فلو اوقعه فيه لا يكون مطيعا
ولا يصح ما فعله ويحتمل ان لا يتعلق له غرض بعد بان لا يكون في المغصوب فلو فعلها فيه يكون مطيعا ويصح ما
فعله

وانما الحق

واذا احتمل الامران فينبغي ان يصار اليه الى الترجيح والبقاء الامر على الاطلاق بذلك بل مقصوده فعل الصلوة
مطلقا بالامر ويكون غرضه في النهي متعلق كون المكلف في المكان المغصوب فح كان الامر مطلقا اولى
لان اللفظ يكون ح حقيقة والاصل في الاطلاق الحقيقة وايضا اذا لم يكن هناك مدرك شرعي للحكم بالجواز
فهو مدرك شرعي للحكم بالجواز على ان الاصل الجواز لنا نقول قد ذكرنا سابقا ان الظاهر التخصيص
للكاذب العرفي المذكور واولوية بقاء الامر على اطلاقه انما هي اذا لم يكن هناك قرينة دالة على التخصيص
وهي فيما نحن فيه موجودة وبعد تحقق القرينة على التقييد يجب حمل الكلام عليه وان كان خلاف الظاهر و
كون التخصيص والتقييد مجازا باطل بل العام والمطلق بعد التخصيص والتقييد باقيان على الحقيقة على
ما سيجيء ان شاء الله نعم فظهر ان هناك مدركا شرعيا للحكم بحرمة مخالفته صريحا بايقاع الصلوة في المكان المغصوب
دون غيره واصالة الجواز غير نافع وقوله فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة منافية في المثال المذكور
بايراد مثال آخر مثل ان يأمر السيد عبده بالمشي كل يوم حين خطوه ونهاه عن الدخول في الحرم فيمشي العبد
في الحرم فانه يقال انه مطيع للامر بمقتضى الامر عاص بمخالفة النهي على انه ربما يقال ان ربط الكون بالصلوة ليس
ارتباطا مرتبطا بالخياطة بل هو في كليهما من لوازم الجسم وقد يقال الطمأنينة تعدم الحركة فالقول بانه جزء في
الصلوة دون الخياطة تربيع بالمكابرة وعن الثاني ان مفهوم الغصب وهو استقلال اليد على مال الغير
باطلا وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون اعني الحصول في الحيز وشغله الذي هو جزء وما بعض جزئيا
بتمامها اي جزئيات مفهوم الغصب وكلما تحقق مفهوم الغصب فهو فرد لذلك المفهوم فيكون ذلك الكون
جزئيا لها له فقوله بهذا الكون يعني الكون الذي هو جزء الصلوة وقوله انما هو الفرد الذي يوجد
منه اي من الكون قوله على بعد الرابين في وجود الكلي الطبيعي وكما ان الصلوة الكلية تنقسم كونا كليا فكذلك
الصلوة الجزئية تنقسم كونا جزئيا فاذا اختار المكلف ايجاد كل الصلوة الجزئية بالجزئي المعين منها
فقد اختار ايجاد كل الكون بالجزئي المعين منه الحاصل في ضمن الصلوة المعينة وذلك يقتضي تعلق الامر به فيجتمع
فيه الامر والنهي وهو شيء واحد قطعا فقوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما الخ ان اراد انه خرجهما عن الوصف
بالصلوة والغصب فمسلم ولا يجديه اذ لا نزاع في اجتماع الجهتين وتحققهما الاعتبارين وان اراد انهما باقيان على
المغايرة والتعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط ظاهر ومكابرة محضة لا يرتاب فيها ذو مسكة وبالجملة فالحكم
هنا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه ولم يطلق في ميدان الجدال والعصبية عنانه هذا
اشارة الى الخلاف في وجود الكلي الطبيعي فذهب بعضهم الى عدم وجوده وقال انه غير موجود بل وجوده بعض
وجوداته الخاصة ثم القائلون بوجوده اختلفوا فمنهم من قال انه موجود في ضمن الافراد فهما موجودان بوجودين
وقال آخرون ومنهم المص انه موجود بوجود الاخاص فهما موجودان بوجود واحد فمراد المص انه على القول
بانه ليس بموجود ينبغي ان يكون الامر به في الحقيقة راجعا الى الفرد منه حيث يجب ان يكون متعلق الامر ما يمكن دخوله
في الوجود بتحصيل المكلف وكذا على القول بانه موجود بعين وجود الفرد ينبغي ان لا يشك في كون الفرد مطلوبا
حينئذ واما على القول بانه موجود باعتبار الحصة التي في ضمن الفرد من تلك الحقيقة الكلية على ما نهى بعد الرابين
الحاصل ومعنى الصلوة المعينة وذلك
يقتضي تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر
والنهي وهو شيء واحد قطعا فقول وكذا

غير مفيد بان لا يكون به المغصوب فلو فعلها فيه يكون مطيعا ويصح ما فعله واذا احتمل الامران فينبغي ان يصار الى الترجيح وابقاء الامر على الاطلاق ص

اذ هو ما يتحقق به وانما قلنا الكون الذي هو جزء الصلوة بعض جزئيات مفهوم الغصب لان الكون ما يتحقق به معنى الغصب ص

في الصلوة لا بالحصول في المكان ص

بل وفرشت لا يلزم كون الحصة جزءا مطلقا فالحكم بكون جزء مطلقا احد الجزءين المأمور بهما للصلوة وانه جزء منها الخ من نظر نعم نهى عما لا يتم الواجب الا به

فاذا اوجد المكلف الغصب

عجز بالكليات باعتبار وجودها فالفرد الذي يتحقق به هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة

الكلي الطبيعي

الكلية تنقسم كونا كليا

الكلية تنقسم كونا كليا

الحقيقة الكلية

الحقيقة الكلية

في وجود الكلي الطبيعي بهذا وان كان فيه خفاء لكنه بعد التعمق يظهر انه على هذا القول ايضا كذلك ثم انه
على القول بوجود الكلي الطبيعي كما هو الحق ينبغي ان يكون المطلوب هو الماهية الكلية المأخوذة لا بشرط شيء
على ما هو ظاهر الاذهان وعرف الامر الماهية المقيدة بشرط شيء خلافا للقوم مع عدم الداعي اليه بل الظاهر
تعلق الامر بما هو ملحوظ للحاكم حين الحكم ولا شك ان احد الخصوصيات غير ملحوظة له حين الحكم وانما
عدل عن القوم من عدل كالحاجبي وغيره بناء على توهم عدم امكان وجود الكلي الطبيعي في الخارج وهو
توهم فاسد ولو سلم فلا شك انه لا يقتضي الامر بجزئي معين ولا بجميع الجزئيات بل انما يقتضي الامر بجزئي
ما فتعلق الامر حقيقة لهذا الجزئيات ومتعلق النهي هو الجزئي المعين بناء على تسليم ان النهي عن الشيء
يقتضي حرمة جميع الجزئيات المعينة فلا يلزم اتحاد متعلق الامر والنهي على هذا ايضا فقوله وذلك يقتضي
تعلق الامر به اي بذلك الجزئي المعين من الكون وقد عرفت ما فيه وسيرد في قوله فيجتمع فيه الامر والنهي
للكون الجزئي وهو الكون في المكان المغصوب وذلك لما سبق من المص من انه اذا وجد المكلف الغصب
بهذا الكون صار هو بخصوصه متعلق النهي ولما كان هذا الكون بعينه هو الكون بعينه هو الكون الجزئي
الذي في ضمن الصلوة المعينة المأمور بها صار متعلقا للامر فيجتمع فيه الامر والنهي مع انه شيء واحد قطعا
وفيه ما فيه والظاهر ان تعلق الحكم بماهية الكون المطلق والحرمة في الغصب فالاولى متعلقة للامر والثانية متعلقة
للنهي وهما موجودان متغايران بناء على وجود الكلي الطبيعي فالمفروض الحقيقي للحرمة هو حقيقة الغصب الذي
هو مفهوم المشتق هو مفهوم المسجد دون الانسان ووروده بل يؤوله الى العرض وبالواسطة لكنهم يبحثون
عن العوارض العارضة للاشياء بالعرض اذا كان عرضا ذاتيا وقوله وان اراد انهما باقيان على المغايرة
والتعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط ظاهر قيل لا يخفى ان المراد هو الثاني والمغايرة الاعتبارية والتعدد
بحسب الاعتبار يكفي لاجتماع المتقابلين كما هو مقرر في محله والعلاقة تحقيق ذكره في التهذيب ولا باس بنقله هنا
وحاصله ان الصلوة مركبة من امور احدها الحركة والسكون وهما مشتركان في حقيقة الكون اعني الحصول
في الحيز وشغله وهذا الشغل منهي عنه واحد اجزاء هذه الصلوة منهي عنه فيقبل ان يكون هذه الصلوة ماء
مؤمرا بها لاستلزام الامر بالمركب الامر باجزائه فيكون من الصلوة المعينة وهذا الشغل المعين منهي عنه بجزئيه
هيئة هذه الصلوة منهي عنه فهذه الصلوة لا يكون مأمورا بها نعم الصلوة مطلقا مأمور بها ولا نزاع فيه بل في هذه
الصلوة ما هي في كلام المص مدرك ما يقتضي ذلك فقوله وكما ان الصلوة الكلية اي من حيث هي صلوة قطع النظر
عن الصلوة في الدار المغصوبة وقوله كونا كليا اي حصولا ثابتا في حيز ما وشغلا له وقوله فكذلك الصلوة الجزئية
كونها في الدار المغصوبة تقتضي كونا جزئيا اي شغلا للدار المغصوبة وقوله فاذا اختار المكلف ايجاد كلي الصلوة اعني
الصلوة الكلية بالجزئي المعين اي كونها في الدار المغصوبة وقوله فقد اختار ايجاد كلي الكون اي الكون الكلي
اعني الحصول مطلقا بالجزئي المعين وهو الحصول في الدار المغصوبة الحاصل في ضمن الصلوة المعينة كونها في
الدار المغصوبة هذا والكناية للحجة في قوله وذلك ما يخ قوله اصل اختلفوا في دلالة النهي على فساد
المنهي عنه على اقوال ثالثها التفصيل في العبادات لا في المعاملات وهو مختار جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون

بالدلالة فقال جمع منهم المرتضى ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال آخرون بدلالة اللغة عليه ايضا والاقوى عندي انه
يدل في العبادات بحسب اللغة والشرع دون غيرها مطلقا فهنا دعويان اقول المنهي عنه ضربان احدهما لا يصح فيه معنى
الصحة والاجزاء والفساد كالمهمل والظلم ونحوهما مما لا يتعلق به احكام شرعية وثانيهما ما يصح فيه ذلك كالطلاق والنكاح
والصلوة والبيع ونحو ذلك لتعلق الاحكام بها فاذا اقبل النهي يدل على الفساد مطلقا او لا يدل مطلقا او يدل في العبادات
لا في المعاملات فانما اراد به الثاني من القسمين واذا تقرر ذلك فالظاهر ان المذاهب في هذا الباب ثلثة المذهب الاول
الدلالة على الفساد مطلقا الثاني عدم الدلالة عليه مطلقا الثالث التفصيل ثم اختلف القائلون بالدلالة وهم اصحاب
المذهب الاول والثالث في ان دلالته بالشرع او باللغة فصار الاول والثالث قسمين واختلف القائلون
بعدم الدلالة على الفساد ايضا في انه هل يدل على الصحة ام لا فذهب بعضهم كابي حنيفة وتلميذه محمد بن الحسن الشيباني
الى انه لا يدل على الفساد بل يدل على الصحة فيصح صوم يوم العيد والا كثرون على عدم دلالته على الصحة ايضا فصارت
المذاهب ستة قال العلامة قدس سره ويخرج بقولنا النهي ان كان عن الشيء لعينه لم يدل على الفساد وذلك كالنهي
عن البيع وقال الآمدي خلافا لابي حنيفة جعفر الطوسي من علمائنا ومالك واحمد وان كان النهي عن الشيء لنفسه او
لصفته فان كان الفعل من العبادات دل على الفساد وان كان من المعاملات لم يدل على الفساد وهو اختيار ابي الحسين
البصري والمراد بالمعاملات ما عدى العبادات بقرينة المقابلة فيشمل الايقاعات والاحكام ايضا والاقوى عندي المص
مدرك انه يدل في العبادات بحسب اللغة والشرع دون غيرها مطلقا فهنا اي في باب النهي دعويان احدهما ان النهي في
العبادات يدل على فسادها لغة وشرعا وثانيهما ان النهي لا يدل في المعاملات على الفساد قوله لنا على اولهما ان النهي
يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مراد ولا امر يقتضي كونه مصلحة مرادا وهما متنافيان فالآتي بالمنهي عنه لا يكون آتيا
بالمأمور به ولازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة ولا يقتضي الفساد لا هذا وفي هذا الاستدلال
بان اقتضاء الفساد بحسب الشرع ايضا بيانه ان معنى دلالته على الفساد شرعا انه يدل في عرف الشرع على معنى يستلزم او
يستلزم الفساد لا انه ثبت في الشرع بدليل خارج عن اللفظ ان ما نهي عنه فاسد كما ثبت فساد بعض المعاملات بدليل خارج
كيف ولو كان المراد ذلك لم يكن جاريا في جميع المنهيات فاذا ثبت اقتضاء النهي كون ما تعلق به مفسدة ولا شك ان
ذلك الشرع ايضا وانضاف اليه ان ما يكون فيه مفسدة لا يحصل به الامتثال ثبت ان النهي يدل على الفساد شرعا ايضا واذا كان
النهي يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مراد للمكلف ولا امر يقتضي كون ما تعلق به مصلحة مرادا فالمكلف مهما استفاد ان كالصلوة
يؤمر بها وينهى عنها في المكان المغصوب وجب فالآتي بالمنهي عنه لا يكون آتيا بالمأمور به ولازم كونه غير آت بالمأمور
به عدم الامتثال والخروج عن العهدة ولا يقتضي الفساد لا عدم الامتثال لا يقتضي جواز ان يكون فعل المنهي عنه سببا
للخروج عن العهدة فانه لا استبعاد في ان يقول الشارع لا تصل في الثوب المغصوب وان فعلت خرجت عن العهدة
وسقط عنك الفعل لانا نقول قد ذكرنا ان المنهي عنه مغاير للمأمور به فاذا اتى بالمأمور به لم يخرج عن
العهدة فضلا عن ان يأتي بالمنهي عنه فانما اوجب الخروج عن العهدة وهل ذلك الا مثل ان يؤمر بالصلوة مثلا فيشرب الخمر
فاذكر من المثال يستبعد وقوعه من الشارع للزوم التناقض بين قوله لا تصل في ثوب كذا وبين قوله ولو صليت فيه خرجت
عن العهدة فان النهي لا يدل على الفساد بمنطوقه وهو ظاهر ولا بمفهومه لعدم اللزوم عقلا او عرفا لانا نقول النهي يدل

بالالتزام على الفساد بقرينة الامر وعن فان النهي حمل على المنع وكون ما تعلق به معناه عنه مراد المكلف وقد ثبت
ان المنهي عنه مغاير للمأمور به فلا يكون الفعل آتيا بالمأمور به فلا يخرج عن العهدة فلا يكون مجزيا وهو المراد
بالفساد فان قيل لو دل النهي على الفساد لكانت الصلوة في الاماكن المكروهة والاوقات المكروهة فاسدة
وليس كذلك قلنا مهما لم يقولوا بدلالة النهي بصورته على الفساد حتى يجري في النهي الكراهي ايضا بل دلالته
عليه باعتبار دلالته على عدم كون المنهي عنه على الفساد حتى يجري في النهي الكراهي لانه يدل على كون عدمه
راجحا وهو لا ينافي كون وجوده مطلوبا مع وصف المرجوحية واعلم ان هذا في الدليل انما يجري
فيما اذا كان النهي متعلقا بنفس عبادة معينة او بجزئها او بصفة لازمة لها واما اذا تعلق بصفة مفارقة
لها فلا والتفصيل ان النهي عن الشيء قد يكون لعينه كما في لا تصم يوم النحر ولا تصل حال الحيض فان تعلق النهي
بنفس تلك العبادة المخصوصة وقد يكون لجزئه كما في لا تسجد على المأكول والملبوس ولا تقرأ القرآن
فان النهي قد تعلق بجزء تلك العبادة وقد يكون النهي عنه لصفة لازمة له كما في لا تتوضأ بالماء المغصوب
ولا تستر بجزء تلك المصلوة بالمغصوب ففي جميع هذه الصور لا يكون ذلك الشيء مطلوبا بالمكلف ضرورة ان
النهي يقتضي كون ذلك الشيء او جزئه او لازمه غير مراد له وهو ينافي كون ذلك الشيء او جزئه او ملزومه
مرادا واما اذا تعلق النهي بصفة مفارقة كما في لا تلبس الثوب المغصوب او الغصب مانع الصلوة بدونه فهو
لا يدل على عدم كون تلك الصلوة مرادة فانه لا منافاة بين كون الصلوة مرادة وعدم كون ما يفارقها ويقارنها
غير مراد كالنهي عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة فلو صلى ونظر اليها لا يلزم بطلانها ويؤيده ان استيذاء
امرأة بخياطة الثوب ونهاه عن الخياطة بخيوط الغير او عما هو لازم للخياطة فخاط العبد بخيوط الغير فانه
ذم يقبل السيد الثوب ولا يلبسه كان له ذلك واما اذا نهاه عن كل شيء معين مثلا حال الخياطة فاكله العبد
وخاط الثوب فليس له ان لا يلبسه باعتبار هذه المخالفة بل لو لم يلبسه ذمه العقلاء فظهر فروع
لو ترك المتوضئ غسل رجليه في موضع التقية او ترك مسح خفيه كذلك لم يصح وضوءه لان العبادة
المأمور بها حاصلة في الغسل او المسح فالعدول عنهما منهي عنه والواقع بدلهما حرام والعبادة منهي عنه فيقع
فاسدا بخلاف ما لو ترك الكيف او التامين في موضع التقية فانهما امران خارجان عن ماهية العبادة
فلا يقدحان في صحتها وكذا لو صلى مستقبلا الى مغصوب غير مستند به يصح صلوته وفاقا
للمحقق وبعض المتأخرين من الامامية وكذا يصح لو صلى مع سعة الوقت وعليه دين مضيق مطالب به
او حج بحج اذا وجد على الفور لان المستحق في قوة المطالب ثم انت خبير بانه لم يظهر من هذه الاستدلال
وجه ثبوت الدلالة لغة وغاية ما يفيد ثبوتها شرعا على انه لو سلم ثبوت الدلالة لغة لم يظهر الفرق
فيها بين العبادات والمعاملات اذ ذلك بحسب دلالة اللغة لا يختلف فاما ان يقال بثبوت فيهما او انتفاء
فيهما اللهم الا ان يقال بالفرق فان العبادة يحصل فيها الامر والنهي معا جمعا وليس كذلك المعاملات
فان الحاصل فيها النهي ولا دلالة له وحده لغة على الفساد بخلاف ما اذا انضم الامر اليه لكن قد يتحقق في المعاملات
الامر والنهي كما اذا كان مأمورا بالتجارة مثلا وانفق يوم الجمعة ذلك الوقت فانه يتحقق المنع اللغوي والشرعي

قوله

قوله ولنا على الثانية انه لو دل لكانت احدى الثلث وكلها منتفية اما الاولى والثانية فظ واما
الالتزام فلانها مشروطة باللزوم العقلي او العرفي كما هو معلوم وكلاهما مفقود يدل على ذلك انه
يجوز عند العقل وفي العرف ان يصرح بالنهي عنها وانها لا تفسد المخالفة من دون حصول
تناف بين الكلامين وذلك دليل على عدم اللزوم بين اقول اي ولنا على عدم دلالة النهي على الفساد
في المعاملات ان النهي لو دل لكانت احدى الدلالات الثلث والكل منتف اما الاولى والثانية فظ
لانه يدل على الزجر فلا يكون الفساد معناه ولا جزء معناه اذ لفظ البيع مثلا ليس موضوعا للفساد بحيث
عدم ترتب حكم البيع عليه ولا لمعنى هو جزؤه واما انتفاء الثالثة فلان شرط هذه الدلالة الملازمة الذهنية
وهي منتفية فانه لا يلزم من تصور تحريم البيع تصور عدم ترتب حكمه عليه ولا استبعاد في ان يقول الشارع
نهيتك عن البيع وان فعلت يحصل الملك كما في البيع وقت النداء وكذا في ادلة النجاسة بالماء المغصوب
او عن الثوب المغصوب مع حصول الطهارة وتهتك عن الذبح بسكين الغير لكن ان فعلت كانت الذبيحة واعلم
ان الدلالة هنا كالدلالة ثمة من غير فرق فان النهي يدل على عدم كون المنهي عنه مرادا للمكلف فاذا تعلق النهي
بركن من اركان البيع مثلا باعتبار مصلحة لازمة لا تنافي بطلان البيع فيدل على فساده وتوضيحه ان النهي لو تعلق بالمبيع
باعتبار كونه مجهولا او نجسا او غير ذلك يكون الغرض من ذلك النهي عدم انتقال مثل ذلك الى المشتري ولا ينافي ذلك
الانعقاد العقد وكذا لو تعلق النهي بالعوض لكون ملك الغير مثلا او بالبائع او المشتري لكونهما صبيين
ففي جميع هذه الصور يدل على فساد العقد وعدم ترتب اثر البيع عليه واما اذا تعلق النهي باعتبار امر خارج عن
العقد كالبيع وقت النداء مثلا فلا يدل على الفساد لان المنهي عنه حقيقة هو تفويت الجمعة ولا تعلق له با
فلا يكون هذا النهي العقد منهيا عنه لا ينافي ترتب الاثر عليه من انتقال المبيع الى المشتري وملكية البائع الثمن ولا تناقض
ولا يخفى انه اذا لاحظ العقل النهي باعتبار المصلحة المذكورة ينتقل منه الى الفساد نعم ملاحظة مطلق النهي لا يوجب ذلك
ولا اضير لانا لم نقل بدلالة مطلق النهي على الفساد بل ما يكون لمصلحة لازمة لا تنافي الفساد نعم قوله يدل على ذلك انه يكون
عند العقل وفي العرف ان يصرح بالنهي عنها وانها لا تفسد وفيه ان القائل بدلالة النهي على الفساد في المعاملات
لا يقول بكونه نصا فيه حتى ينافي التصريح بعدم الفساد بل يقول انه ظاهر فيه فالتصريح بعدم الفساد قرينة صارفة عن
الظاهر قوله حجة القائلين بالدلالة مطلقا بحسب الشرع لا اللغة ان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا
يستدلون على الفساد بالنهي في ابوابه كالانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم يفد لزم من تعيين حكمة يدل عليها
النهي ومن تعيين حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمين ان كانا متساويين تعارضا وتساقطا
وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كان حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع
لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض اقول
هذه حجة القائلين بدلالة النهي على الفساد مطلقا سواء كان في العبادات والمعاملات بحسب الشرع
وجه دون اللغة قالوا اولا لم يزل العلماء يستدلون بالنهي عن الفساد في ابوابه كالانكحة كقوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم ولا تجمعوا بين الاختين ولا تنكحوا المشركات والبيوع نحو وذروا البيع

بعد الفراغ من تقرير دليل المختار الدعوى الاولى شرع في نقل الدليل على الدعوى الثانية فقال ولنا بالعطف على المنام

ولا تبيعوا الذهب بالذهب الحديث فانه قد تواتر انهم كانوا يستدلون على الفساد لا على مجرد التحريم وبالنهي
لا بخصوص القرآن اي يستدلون شرعا على فساد الانكحة والبيوع والرهن وفي قوله تعالى واذا كانوا الزنى
وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وذر ما بقي من الربوا فانه يدل على فساد الربوا شرعا
بمجرد النهي عنه وثانيا انه لو لم يفد لزم من تقييده بغير لو لم يفسد ذلك الفعل لزم من تقييده المستفاد من النهي
حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته المستفاد من الامر حكمة يدل عليها الامر المقتضي لاستحالة خلو الاحكام عن الحكمة
في نفس الامر اجماعا وان جوز الاشاعرة عدم كون تلك الحكمة باعثة لحكم الشارع ثم هذا الدليل يدل
بظاهره على تعلق الامر والنهي بفعل واحد فان كان من جانب القائلين بجوازه فظ وان كان من قبل
من لم يجوز ذلك فينبغي حمله على ان مرادهم ان النهي لو يدل على فساده لزم صحة المستلزمة لتعلق الامر
وتعلق الامر به يقتضي وجوب حكمه فيجامع تلك الحكمة حكمة النهي لكن اللازم وهو وجود حكمة الامر باطل فالملزوم
وهو عدم دلالة النهي على الفساد مثله واستدلوا ايضا بان النهي يقتضي الامر ولا فقد ثبت انه يدل على الفساد
فالنهي يدل على الفساد هذا وصف

اتفاقا فالحكم بان الصحة غير مستلزمة لها الا مع عن مناقشة ولا شان في قوله نعم هذا في تمرة العبادات معقول
الخ الى دلالة الصحة على وجود الحكمة في الثبوت والمعنى ان الصحة في العبادات تقتضي مصلحة هي الحالة الملائمة
المطلوبة هي الحالة الملائمة لكونه مطلوبا للشارع بخلاف المعاملات فعلى هذا لا يرد ان الصحة في العبادات
كما يدل على وجود الحكمة كذلك الصحة في غيرها اذا ترتب الاثر حكم من الاحكام الوضعية ولا احكام الوضعية ايضا
مبنية على الحكمة اتفاقا فالفرق بينهما حكم والمراد بالاستدلال في قوله وما قدمناه في الاحتجاج على دلالة النهي
على الفساد في العبادات مظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة استدلالهم بانه فساد الشيء عبارة عن
سلب احكامه الخ وصفة يحصل في قوله ولا لم يحصل للصحة وقوله فانه على عمومه ثم اي الدليل على انتفاء الدلالة
لغة على سلب الاحكام فهو ما يحيث يشمل العبادات وغيرها منه لنا قد ذكرنا في الاحتجاج انه يدل على سلب الاحكام
في العبادات لان النهي عن الشيء يدل لغة ايضا على ان الشيء لا يكون مرادا للكلف فلا يكون الاتي
به اتيانا بالمامور به على وجهه المطلوب شرعا فلا يتحقق الامتثال والخروج عن العهدة ولا ينفي بالفساد
الا ذلك نعم هو في غير العبادات متوجه لان معنى الفساد فيه عدم ترتب الاثر والنهي لا يدل عليه قوله
واحتج مبتنى هذا كذلك لغة ايضا بوجهين احدهما ما استدل به على دلالته شرعا من انه لم يزل العلماء
يستدلون بالنهي على الفساد واجاب عنه اولا بانه انما يقتضي دلالته على الفساد واما ان تلك الدلالة
بحسب اللغة فلا بل الظاهر ان استدلالهم به على الفساد انما هو لفهمهم دلالته عليه شرعا لما ذكر من الدليل على
عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه من عدم الحجية في ذلك وهم وان اصابوا في القول بدلالته في العبادات
لغة لكنهم مخطئون في هذا الدليل والتحقيق ما استدللنا به سابقا الوجه الثاني لهم ان الامر
يقتضي الصحة لما هو الحق من دلالته على الاجزاء بلا تغيير والنهي يقتضيه والنقيضان مقتضاهما
نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد واجاب اولا بان الامر يقتضي الصحة شرعا
لا لغة ونقول بمثله في النهي وانتم تدعون دلالته لغة ومثله ممنوع في الامر والحق ان يقال لا نسلم
وجوب اختلاف احكام المتقابلات لجواز استرك الكل في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامها سلمنا
لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة ونحن نقول به اقول هذه حجج القائلين بان النهي
على الفساد لغة كذلك في العبادات مطلقا والمعاملات الصحيحة بوجهين ايضا كاحتجاج من قال بدلالته
على الفساد مطلقا بحسب الشرع لا اللغة احدهما ما استدل به على دلالته شرعا من انه لم يزل العلماء يستدلون
بالنهي على الفساد واجاب عنه اولا بانه انما يقتضي دلالة النهي على الفساد واما ان تلك
الدلالة بحسب اللغة فلا بل الظاهر ان استدلال العلماء بالنهي عن الفساد انما هو لفهمهم دلالته عليه
شرعا لما ذكرنا من الدليل على عدم كون فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه اي عدم ترتب ثمراته واثاره عليه
مطلقا وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة وفيه رد على من قال من قبل المستدل انه اذا ثبتت
الدلالة شرعا ثبتت لغة لان الاصل عدم النقل ويرد بان الاصالة انما تعتبر اذا لم يعارضها
دليل اقوى منها وقد ستوما يدل على عدم الدلالة لغة ولا شان الى الدليل السابق في قوله
والحق ما قدمناه من عدم الحجية في ذلك ونحن ان قول العلماء بمجرده ليس بحجة ما لم يبلغ الاجماع

لان الصحة فيها امتثال الامر وموافقة طلبه وامتثال الامر وموافقة الطلب يدل على وجود الحكمة المطلوبة وهي احكام الملائمة لكونه مطلوبا للشارع م

ولا يلزم من ان يقتضي النقيض ان يلزم ان النهي يقتضيه لفهمهم يلزم ان لا يقتضي الصحة م

يقول من جانبهم

لم يقل من الحجة ما ثبتا بقاء م

واما

وانما كان الخروج عدم الحجية في ذلك لان بعض الشاجرين باجماع وهم اي مثبتو الدلالة لغة مطلقا وان كانوا مصيبين
في القول بدلالته في العبادات لغة لكنهم اخطئوا في هذا الدليل يعني لم يزل العلماء الخ والتحقيق في هذا
المقام ما استدللنا به سابقا في قولنا الناهي يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مراد المكلف الخ
الوجه الثاني من الوجهين ان الامر يقتضي الصحة لما هو الحق من الاجزاء بلا تغيير يحصل بهما لحصول الامتثال بالمأ
مور به على وجهه اي كما امر به الشارع او موافقة العادة للامر وبانهما سقوط القضاء وقد ذكر الحاجبي هذا
الكلام في بحث الامر في مسئلة ان الامر هل يقتضي الصحة ام لا والنهي يقتضي الامر ومقتضى النقيضين نقيضان
وح فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد والجواب ان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول بمثله
في النهي ومرادكم دلالته وضعا لغة ومثله ممنوع في الامر لانه اذا ثبت دلالة النهي عليه شرعا ثبت لغة
لانا نقول مر سبق ان الاصالة انما تعتبر اذا لم يعارضها دليل اقوى منها وقد سبق ما يدل على عدم الدلالة لغة
ولعلم انه يرد على هذا الجواب ان الصحة ليست الا موافقة الامر فالصحة عند كل امر هي موافقة امره وذلك مقتضى
نفس الامر وليست الصحة مطلقا موافقة امر الشارع بل الصحة الشرعية موافقة امر الشارع فقوله الامر يقتضي
الصحة شرعا لا لغة غير صحيح والحاصل ان كل امر بحسب اللغة مع قطع النظر عن الشرع يدل على الصحة عند
ذلك الامر وهي موافقة امره ولهذا من لم يقل بالشرع اذا امتثل زيد بامر احد يقول انه صحيح عند الامر بذلك
واشار الى ما هو غير حق عنده بما ذكره بقوله والحق ان يقال الخ لان ما ذكروه مبني على ان الامر يقتضي الصحة شرعا لا
لغة وقد عرفت بطلانه وعلى منع دلالة النهي على الفساد في العبادات ايضا بحسب اللغة وقد سبق انه دال عليه في قوله
لجواز استرك الكل في لازم واحد للمتقابلات كالحرارة والبرودة والسواد والبياض بالنسبة الى الامر الواحد كالشيء والوجود
وتاثر الحاسة ايضا ودلالة الامر والنهي على الصحة عند ابي حنيفة والشيباني وغير ذلك نعم المتقابلان بحسب القابل
لا يشتركان في امر ولا نسلم انه يستلزم المطلوب يعني كون النهي مقتضيا للفساد فان حكم الامر هو انه يقتضي الصحة فنقيضه انه
لا يقتضي الصحة وهو اعم من اقتضاء عدم الصحة اعني الفساد والاعم لا يستلزم الاخص وهو الفساد فمن اين يلزم في النهي
ان يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به هذا اذا اريد باحكامها النسبة الايجابية او السلبية
وان اريد مقتضياتها والاثار المترتبة عليها لم يات هذا الاخير ولزم الاقتصار على ما نقل منه وحاصله ان قولنا
لا يقتضي الصحة مسالة بسيطة وقولنا نقتضي الفساد اي عدم الصحة موجبة معدولة المحمول والا فلا اعم من الثانية وا
لعام لا يستلزم الخاص ولا يخ من شيء اذا الكلام في الاثار المترتبة على الامر والنهي لا في احكامها الايجابية والسلبية
بدليل قوله والنقيضان مقتضاهما نقيضان فكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد فاذا سلم وجب
اختلاف احكام المتقابلات واثارها يلزم ان يكون اثر النهي مقابلا لاثر الامر ولا شك ان من اثاره الصحة
فاثر الاول مقابلها اعني الفساد واجيب عن هذا الاستدلال بعد هذا التسليم بمنع قوله يقتضي الصحة بل نقيض الصحة
عدم الصحة بطريق العدول اي ما ليس بصحة وهو اعم من الفساد كما ان رفع الوجود بعض العدول اعني اي ما ليس
موجودا اعم من العدم فان قلت ما ذكره مبني على ما تقرر في المنطق من انه لا تناقض الا فيما بين القضايا والنسب
الايجابية والسلبية لا بين المفردات فلا يحتمل ارادة المقتضيات والاثار قلت هذا فاسد من وجهين اما اولا

الاقتضاء العموم

لان لم وجب اختلاف احكام المتقابلات

ان الصحة حكم الامر من حيث انه مقابل للنهي واشار الى تسليم وجوب تناقض احكام المتقابلات بعد تسليم نقيضه لكن لا نسلم انه يستلزم المطلوب م

فلان كلام المستدل صريح فيما ذكرنا من ارادة نهي المقتضيات والآثار واما ثانيا فلان ما تقرر في المنطق من التناقض
المصطلح وهو ان يكون بين الشيئين غاية التباعد بحيث لا يجتمعان ولا يرتفعان وذلك لا يكون الا فيما بين
القضايا والا فامكان التمانع والتنافي باعتبار امتناع اجتماعهما في محل واحد كيف يمكن انكاره والمراد هنا
التباعد في الجملة حيث جعل النهي مقتضيا للامر وليس بينهما التناقض المصطلح لانهما انما ليس بينهما تناقض لعدم
المنع حجة النافين للدلالة مطلقا لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم
منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك وا
جيب بمنع الملازمة وان قيام الدليل الظني على بعض لا يمنع التصريح بخلافه وان الظن غير مراد ويكون التصريح
قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها وفيه نظر فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظن وينافيه
قطعا وليس بين قوله في المثال ولو فعلت لعاقبتك الخ وبين قوله نهيتك عنه مناقضة ولا منافاة وشهد
بذلك الذوق السليم والجواب الكلام صحة في غير العبادات وهو الذي مثل به واما فيها فالحكم بانتفاء اللازم
غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا تصل في المكان المغصوب ولو فعلت لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور
لا ينكرها الا مكابر حجة النافين للدلالة على الفساد مطلقا لغة وشرعا قال لو دل النهي على الفساد لكان مناقضا
للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم منتف لانه يصح لغة وشرعا ان يقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا
ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك واجيب بمنع الملازمة كما ذكر في بحث كون الامر بعد الحظر للوجوب او للاباحة
حيث قيل ولو كان يرد الامر بعد النهي ما تقرر الوجوب لامتنع التصريح بالوجوب واجيب بمنع الملازمة فان
قيام الدليل الظني لا يمنع التصريح بخلافه بل التصريح يصير قرينة صارفة عن الحمل على الظن الذي يجب الحمل عليه
عند التجرد عن القرينة وحاصل الجواب انا نريد ان النهي لا يجتمع مع التصريح بصحة المنهي عنه فالملازمة
ممنوعة لانه ليس صريحا في الفساد حتى لا يجتمع مع التصريح بالصحة بل هو ظاهر فيه وما يكون ظاهرا في شيء لا ينافيه
التصريح بخلافه فان اريد ان التصريح بالصحة مناقض لظاهر النهي فبطلان التالي مسلم وما ذكرتم لبيانه لا يفيد
التصريح بخلافه فان اريد ان التصريح بخلافه وان اريد ان التصريح بالصحة فقوله وان الظن غير مراد الخ
عطف على خلافه وحاصل النظر في قوله وفيه نظر ان مراد المستدل الشق الثاني من الترديد المذكور
في الجواب فيرجع حاصل الاستدلال الى انه لو دل النهي على الفساد لكان التصريح بخلافه مناقضا لظاهره
مع انه لا يعلم انه لا مناقضة بينهما كما ذكر في المثال المذكور فح لا يمكن منع الملازمة ولا منع بطلان التالي مطلقا
بل الحق استعمالها في غير العبادات ومنع بطلان التالي فيها كما قرره قيل وفي هذا النظر نظر
فان المجيب لم ينف المنافاة بين ظاهر اللفظ وما هو صريح في خلافه حتى يرد عليه ذلك بل ذكر انه ينافيه
قطعا بل ثبت عدم الثاني من ارادة مدلول اللفظ من غير الظاهر وغير ما هو قرينة على ارادته من اللفظ الصريح
صح فلا يرد عليه شيء من ذلك والمراد بالكلام في قوله فالجواب الكلام كلام النافي وبالمثال قوله
وهو الذي مثل به قوله نهيتك عن البيع الفلاني وضمير هو وفيها يرجع الى غير والعبادات والمناقضة
مبتدأ خبره في غاية الظهور المطلب الثالث في العموم والخصوص وفيه فصول

التجرد

متجه

قوله واما فيها فالحكم بانتفاء اللازم غلط اذ المناقضة بين قوله لا تصل في المكان المغصوب ولو فعلت لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور لا ينكرها الا مكابر

نفاه المحقق الخوئي مع الاسناد فاذا صرح بالصحة حمل النهي على عدم الظن واما ما ذكره فلا يكون من شهادة الذوق السليم بعدم التناقض فتأمل لان التصريح يقتضي ان مراد الشارع من النهي الصحة في كلام القائل واما الظن فهو لازم والتحريم لا يستلزم ان يقتضي عدم الانتفاع

في الكلام على الفاظ العموم الحق ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ والمحقق
والعلامة وجمهور المحققين وقال السيد وجماعة انه ليس له لفظ موضوع اذا استعمل في غيره كان
مجازا بل كل ما يدعى من ذلك مشترك بين العموم والخصوص ونص السيد على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع الى
العموم كقوله بنقل صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب قوم الى ان جميع الصيغ التي يدعى وضعها
للعموم حقيقة في الخصوص وانما استعمل في العموم مجازا المطلب الثالث في المقصد الثاني من الغرض من المقدمة في
العموم والخصوص وفيه فصول الفصل الاول في العام قد مر على الخاص لانه اصل التخصيص وهو من الناطق للا
نسان فانه يهدي الى المعنى وهو هذه الحقيقة فذ نوجد فرجح اي لا بد لاخطفها بحسب هذه المفهوم الا اذا
لا ومنها فقطع النظر عن جميع ما يجاورها من وحدة وتعدد وكثرة ونص على الامور الزائدة عليها العارضة لها
وقد يوجد مضافا اليها الحد بهذه الامور وسمي على الاول الماهية لا بشرط وعلى الثاني الماهية بشرط وعلى الثالث المقيدة بالقيد
الدال على الحقيقة الملحوظة بالاعتبار الاول وهي الماهية لا بشرط شيء وهي المطلق والدال عليها مع اخذها
مضافة لوحدة معينة هي المعرفة والدال عليها ملحوظة مع وحدة غير معينة هي النكرة نحو رجل فانه يدل على
فرد من بني آدم الباقي غير معين والدال عليها من حيث وحدات محصورة هي العدد والدال عليها مع وحدات
غير محصورة هي العام فظهر الفرق بين العام والخاص والمطلق وقد اختلف الناس بعد اتفاقهم على ان العموم من
عوارض الالفاظ وان اتصاف اللفظ بالعموم حقيقة في انه هل يوصف به المعنى حقيقة او مجازا ام لا حقيقة
ولا مجازا وهل للعموم صيغة تخصه في لغة العرب بحيث استعملت في غيره تكون مجازا ام لا الحق عند المص ذلك
وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين وقد تابعه كل ما يدعى من ذلك وانه من صيغ العموم فهو مشترك
بين الخصوص والعموم اشتراكا لفظيا وان تلك الصيغ المشتركة لغة قد نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله
نقل صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب بعضهم الى ان جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم نحو الذي
والسارقة والزانية من الزاني موسى لكم اندرج اولاد كر حقيقة في الخصوص وانما استعمل في العموم مجازا وحاصل الخلاف
ان الصيغ التي يذكرها العلماء نحو ما ومن وكل وجميع والجمع المعرف بلام الجنس لا يعهد هل هي للعموم ام لا
قال اكثرهم هي حقيقة وقال قوم الصيغة حقيقة في الخصوص مجاز في العموم وقال الاشعري تارة بالاشتراك
وتارة بالوقف وقيل بالوقف في الاخبار دون الانشاء نحو اقتلوا المشركين وقال القاضي بالوقف اما على انا لا
ندري اوضع لها ام لا او ندري انه وضع لها ولا ندري الحقيقة مستقرا او مشتركا وتحرير محل النزاع كما في
الامر قال الامام فكما ان الامر منه لفظي ومنه نفسي كذلك العام نحو وما من دابة الا على الله رزقها منه ما هو لفظي كهذه
الصيغ المذكورة ومنه ما هو نفسي كما اذا كان احد المفردين الذين بينهما نسبة قائمة بالمتكلم محيطا بجميع
افراده الحق ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين
وقال السيد وجماعة انه ليس له لفظ موضوع اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك مشترك بين
العموم ونص السيد على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله بنقل صيغة الامر في العرف الشرعي
الى الوجوب وذهب قوم الى ان جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص وانما استعمل في

وان مفهومه وخروجه ومفهوم الخاص عدمه ثم ان الاولية من المطلق على ما ذكر اهل التحقيق ومنه العام نحو الى الشرع للتجريد ان كل شيء حقيقته هي ما هو كالمكان ثم

والمتلفظ في وجوهها والمحدد بحد

وقال السيد

وما تصور منها كاجمع واحد وقد ابها المشهور

وكل مع وفي وما ابن سلطان على ما يأتي او

وكذا معرف ومعلوم وعامة وكافة وفاجئة

الشرطية والاستفهامية في الخصوص خلاف وقيل

ما الزمانية للعموم ايضا وان كانت حرفا مثل الا

ما وصلية قائما وكذا في الصلة اذا وصلت

بفعل مستقبل مثل يعجبني ما تصنع وفي النثر والا

ستفهام وان اتصل بما مثل انما مرة كنت وحيث

وان وكيف واذا الشرطية اذا اتصلت

بواحد منها ومهما واي وايان واذما ان تلحقا

بها كما ان المزيد على ليست من

الاب وكم الاستفهامية ومع الخصوص والعموم

والنكرة المنفية وكل اسم جمع كالرجل

الاسناد المجموع مثل قولهم انهم هم الخلصون والمعرف

الفاعلون وجمعها والمسلمون

والمعرف بجمع

١٥١ امر جملة سياق النثر او وبيان

احدهما الشرط مع اتصال الفعل

مسياق الاستفهام محمل لفظ الشرط في

وفي كلام المص اشارات الاولى قوله الحق ان العموم في لغة العرب صيغة تخصه اي هي في حقيقة بحيث
تطلق على كل فرد من افرادها بطريق الحقيقة فلو حلف ان لا يصاحب احدا حنث بمصاحبة واحد ولا
يتوقف الحنث على مصاحبة الجميع كما هو عند القائلين بكونها للخصوص او الاشتراك الثانية قوله اذا
استعمل في غيره كان مجازا فان الشرط اشارة الى انهم لا ينكرون اطلاق الصيغة على العموم بل ينكرون
اختصاصها به الثالثة قوله مشتركا اراد به اشتراك اللفظي اذ لم ينقل عن احد الاشتراك المعنوي فما
قيل ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا لم يفهم من اللفظ العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا
عد مخالفا والنادر دليل الحقيقة فيكون كذلك لغة الاصالة عدم النقل كما مر مرارا فما ذكره في
سياق النفي للعموم لا اثر حقيقة وهو الحق وايضا لو كان كل وجميع مرادفا لالفاظ المدعى عمومها مشتركة
بين العموم والخصوص لكان القائل رب الناس كلهم اجمعين مؤكدا للاستثناء وذلك باطل بيان الملازمة
ان كل واجمعين مشتركة عند القائل باشتراك الصيغ واللفظ الدال عليه تأكيد بتكرير فيلزم ان يكون
الناس تأكيدا لعينه لا تكريرا واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل اللغة في
ذلك تكثير لا ايضاح وان التأسيس الاستثناء ... يعني بمجرد ملاحظة ... مع قطع النظر عن القرائن الخارجية فلا يرد
ان القرآن الحالية في مثله موجودة ومعلوم ان كفا اذا عن الناس والخصم لا ينكر العموم بحسب القرائن كيف
ولو قال لعبده لا يأكل شيئا انه يحكم بان كلامه يدل على الاكل بعينه مع انتفاء القرائن قطعا قوله لاصالة عدم
النقل معارضة بان الاصل في الاستعمال الحقيقة والاستعمال في الخصوص مجاز لا ينكر ... انه على تقدير
كونها حقيقة في الخصوص ايضا يلزم الاشتراك وتعدد الوضع والمص سيبطله وان كانت في الخصوص فقط
يلزم النقل المذكور وكون استعماله في العموم مجازا وبهما خلاف الاصل فاصالة الكون استعمالا في
الخصوص حقيقة لو عارض احدهما يبقى الآخر سالما عن المعارض مع انها لو كانت حقيقة في العموم بكون
استعمالها في الخصوص ايضا حقيقة كما يصرح به وانت خبير بما مر وعلى اصل الدليل من ان انضمام اصالة
عدم النقل انما هو على مذهب القائل بالاستصحاب واما على المص فالامر مشكل حيث لا يقول به كما سيأتي في
مباحث الاستصحاب ثالثة موكدا للاستثناء وهكذا باطل بيان الملازمة ان كل واجمعين مشتركة عند
القائل باشتراك الصيغ واللفظ الدال عليه تأكيد بتكرير فيلزم ان يكون الناس تأكيدا لعينه
لا تكريرا واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل اللغة في ذلك تكثير لا ايضاح وان التأسيس
خلاف قرينة المحقق في رسالته والعلامة في النهاية واعترض بانا نمنع ان الاستثناء
دلالة الاستثناء او زيادة الاستثناء على ما يشعر به كلام النهاية فالملازمة ممنوعة اذ فرق بين الاضافة
دلالة الاستثناء والدلالة عليه واللفظ هنا مشتمل بالاجمال دال على معنى متعلق بالاستثناء لا انه دال على الاجمال ولا
دلالة الاستثناء فيتكرر اللفظ لا يتكرر حصول الاستثناء في الذهن بل يتكرر المدلول الموصوف بالاستثناء فيه
فلا يلزم تكرير الاستثناء عند التكرير ولو سلم دلالة على الاستثناء ويتكرر حصوله في الذهن فاذا تمام
زيادة تصور الاستثناء اذ تكرار معنى وتكرر ... في الذهن ... نسلم
... الاستثناء ... في تكثير الايضاح ... الاستثناء

وقد عرفت ... الصيغة ... العموم ... الى العرف ... الاصالة عدم
النقل ... الاصالة ... فاذا ... مثل ... فاذا ... لا يلزم من
كون الصيغة حقيقة في العموم عرفا ان تكون
كذلك لغة لجواز نقل اهل العرف صيغة العموم
عن معناها الموضوع له لغة الى خصوص العموم
لا يقال ان اصالة عدم النقل

كما هو مذهب الاشتراك وجه فالكثرة
في سياق النفي كما لا يرفث ولا فسوق
ولا جدال ومنه لا تضرب احدا للعموم
لا غير حقيقة وهو عين المطلوب

واعلم لو كان كل وجميع من الالفاظ
المدعى عمومها مشتركة بين العموم والخصوص
لكان القائل رب الناس كلهم اجمعين مؤكدا
للاستثناء وذكر الاصل على الملازمة
ان كل واجمعين مشتركة عند القائل باشتراك
الصيغ واللفظ الدال عليه تأكيد بتكرير
فيلزم ان يكون الناس متأكدا عند
التكرير واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة
ان مقاصد اهل اللغة في تكثير الايضاح
وان التأسيس الاستثناء

الدال على وضعه للشمول فانه لا يفيد ... الشمول ... بل الغاية ... الشمول ... في الذهن وزيادة تصوره
وان ارجاعه يوجب بقاء الاستثناء وعدم ارتباطه فلا يلزم التأكيد مع عدم الخصم مع انه يمكن
ان يقول كون مقاصد اهل اللغة في امثال ذلك تكثير الايضاح وان الاستثناء قرينة على ان المؤكد هو العموم فما
الدليل عليه عند عدم مثل هذه القرينة والاولى ان يستدل على هذه المطالب الثانية الى الفهم فان كون المتبادر
من الالفاظ التي يدعى انها للعموم هو العموم الذي لا يحتمل ان يكون فيه احتج القائل بكون الاشتراك
الاول ان الالفاظ التي تدعى وضعها للعموم تستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر
وظاهر استعمال اللفظ في شيئين انه حقيقة فيهما وقد سبق مثله الثانية انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو ممتنع
اذ لا تحكم للعقل بمجرده في الوضع واما بالنقل والآحاد منه لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه والجواب
عن الاول ان مطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وهو المتبادر عند الاطلاق وذلك آية الحقيقة فيكون في الخصوص
مجازا اذ هو خير من الاشتراك حيث لا دليل عليه وعن الثاني منع الحصر فيما ذكره لا وجه فان تبادر المعنى من اللفظ عند
اطلاقه دليل على كونه موضوعا له وقد بينا ان المتبادر هو العموم

قد اطلقت الصيغة للعموم تارة وهذا لا نزاع فيه والخصوص اخرى مجازا وهذا ظاهر ... فانه قل ما يريد العموم
والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيهما وهو معنى الاشتراك وقد سبق مثله في احتجاج السيد على ان الامر مشترك
لفظا بين الوجوب والندب لغة والجواب الاشتراك خلاف الاصل فيحمل على المجاز في احدهما لانه اولى من الاشتراك
فقوله اذ هو خير من الاشتراك لا يخفى ما فيه اذ لا يصح لكون اللفظ حقيقة في الخصوص بعد التبادر به هو العموم فلا حاجة الى
قوله اذ هو خير من الاشتراك اللهم الا ان يقال انه لدفع ما يمكن ان يقال انه يجوز ان يكون بعض معاني لفظ المشترك
سابقا الى الفهم لغلبة استعماله فيه فتبادر العموم لا ينفي كونه مشتركا ووجه الدفع انه اذا ثبت كونه للعموم حقيقة فلو كان
في الخصوص ايضا حقيقة لزم الاشتراك المرجوح بالنسبة الى المجاز وقد يجاب عن اصل الاستدلال بان كون الاصل في
الاستعمال الحقيقة معارض بان الاصل عدم الاشتراك فتساقطا وقالوا ايضا ان حسن الاستفهام عن ارادة الجميع او البعض يدل
على اشتراكه فيهما وهذا الوجه لهم ذكره العلامة في النهاية ولم يذكره المص واجيب عنه بان حسن الاستفهام لا يدل
على الاشتراك فانه لو علم كونه حقيقة في احدهما مجازا في الآخر يحسن السؤال ليتحقق ارادة المعنى الحقيقي دون
المجازي وقد اجيب عن الوجه الثاني الذي ذكره المص ... بعينها الجامع ... لو كان
للعموم والخصوص بالاشتراك لعلم ذلك اما بالعقل او بالنقل الى آخر الدليل وحله ما ذكره المص ويمكن ان يقال ايضا انه
يكفي الآحاد في مدلولات الالفاظ فلا يعتبر فيه اليقين اذ هو غير ممكن في مثله وايضا يجوز ان يكون متواترا بالنسبة الى
بعض وآحادا بالنسبة الى بعض آخر وقد سبق جواب الآخر هذا وقد بينا فيما سبق ... في قوله وقد بينا ان المتبادر هو العموم بان الفهم
يستلزم الحكم التبادر والفهم الذي ادعيتموه سابقا انما ثبت ... بقرينة العادة او غيرها

مذهب الحنفية جميع الصيغ حقيقة في الخصوص متفق لانها ان كانت له فراد وان كانت للعموم فداخل في المراد وعلى
التقديرين يلزم شيء بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا اولا داخلا فيه فجعله
حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه وايضا المشترك في الاكثر ... مجازا ... الا وقد
خص منه وهو ... والباقي القليل بالعدم والظن يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل

تقليلاً للمجاز والجواب اما عن الوجه الاول فانه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز وعلى انه معارض بان
العموم احوط وفيه المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخروج الخصوص لضاع غيره مما
يدخل في العموم وهذا لا يخلو من نظر واما عن الاخير فبان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص
بخصوص ظن في انها للعموم على ان ظهوره كونها حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة في
الاقل وقد بينا قيام الدليل عليه هذا مع ما في التمسك بالاقلي بمثل هذه الشهرة من الوهن
احتج من ذهب الى ان جمع الصحيح حقيقة في الخصوص بوجوه قالوا اولا ان الخصوص متيقن لانها ان كانت له
فراد وان كانت العموم غير مراد ولا داخل فيه فجعله للخصوص المتيقن اولى ام جعله للعموم المشكوك فيه
والجواب اما اولا فلانه اثبات اللغة بالترجيح وذلك لا يجوز بل لا بد من النقل كما عرفت واعترض بان اثبات كون
اللفظ للعموم في اللغة بالاصالة عدم النقل اذا ثبت ذلك بالعرف اثبات للغة بالترجيح ايضا ولا فالعرف واجب
بان الفرق بينهما ان العرف العرفي ولغة العرب واجب فيما ثبت فيه النقل فاصالة عدم النقل ليست لاثبات اللغة
ليرد بانه اثبات اللغة بالترجيح بل لدفع الاحتمال بتوجيه على اهل هذا المقام من جواز النقل فيه فيه لا اصل وثانيا
بان العموم احوط لاحتمال ان يراد العموم فلو حمل على الخصوص لضاع غيره مما يدخل في العموم فخالف الامر والاحوط
اولى هذا واما وجه النظر في قوله وان لا يخلو من نظر فلان العمل بمثل هذا في الاحتياط غير لازم لان
الاحتياط لو وجب فانما يجب اذا كان اصل التكليف ثابتا وهنا ليس كذلك مع ان الاصل
براءة الذمة وعلى تقدير التسليم فانما يتم اذا كان العام واقعا في الامر والنهي مثل اكرم العلماء او لا تكرم الجهال
فانه لو ترك اكرام بعض العلماء او اكرام بعض الجهال امكن ح ان يخالف الامر او النهي اما لو وقع في الاباحة
كقوله بع كل الطعام فانه لو حمل على العموم واحتمل ان يكون الخصوص مرادا فامكن ان يتناول الحرام
فلا يجوز حمله على العموم في مثله بل قد لا يتم في الايجاب ايضا مطلقا اذ ربما كان الخصوص في الايجاب اخص
اخص كقوله بع اقل الكر من ماء فان احتمال مخالفة الامر هو ان من قتل النفس المحترمة لا يجب ان ما ذكره بعد التسليم
لا يدفع المعارضة لان مقدم المستدل هو لا يجاب الكلي ولا ينافي السلب الجزئي وقد يجاب ايضا بانه
حتى صار مثلا انه عام عام الا وقد خص منه والظاهر انه للاغلب اي وارد على سبيل المبالغة لا على ظاهره اذ لو حمل على
ظاهره لكان العام معدوما لا مغلوبا والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كون اللفظ الذي يدعى عمومه حقيقة في
الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز الذي هو خلاف الاصل وفيه هذا اشارة الى ان هذا الكلام اعني قولهم ما من
عام الا وقد خص منه ايضا مخصص بمثل ان الله بكل شيء عليم فلا يرد ان صدقه يستلزم كذبه وكان باطلا
وجه الاستعارة انه لو لم يكن كذلك لكان ينبغي ان يقول الظاهر انه حقيقة فيما استعمل فيه مجاز فيما لم يستعمل فيه
اصلا ثم هذا الكلام مبني على ان العام المخصص مجاز الجواب اولا ان احتياج خروج البعض عنها الى تخصيص
لا يدل على ان العموم مخصص بل انما يقتضي كون دلالة العموم على الخصوص الادلة وهو دليل المجاز في الخصوص والحقيقة في العموم وهذا
معارضة بالمثل تقريرها ان ما ذكرتم من المثل يدل على ان خروج البعض يحتاج الى تخصيص وظاهره ان الجمع
للعموم فقولكم الاغلب قوله على ان ظهور كونها حقيقة في الاغلب يقتضي التفصيل وثانيا ان ذلك على ظهور
كونها حقيقة للاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة للاقل وهو العموم كالغاء بط فائدة في الاصل

للارض

للارض المنخفضة وقد غلب في الغائط وصفا فدلت الادلة على الاقل وكان قوله على ان ظهور كونها حقيقة في
الاغلب نقض تفصيلي كما مثلنا ان اللفظ اذا غلب في شيء كان حقيقة فيه وانما يكون كذلك لو لم يفد دليل على
كونه حقيقة في الاغلب غيره وقد بينا قيام الدليل عليه مع ما في تمسكهم بصحة المثل من الضعف لعدم افادته
اغلبية الخصوص ومع هذا فهو اما ان يكون عاما او خاصا وعلى الاول يبطل كلامكم وعلى الثاني يبطل كلامه
اصل الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم حيث لا عهد ولا معرف في ذلك خلافا لاصحاب ومحققي مخالفينا
على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتد بهم وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه الجمع المعرف المخصوص
باللام نحو الرجال يفيد العموم عند الاطلاق اذا اريد به المتبادر عند عدم القرينة ولا يعرف فيه مخالف من الاصحاب وكذا عليه في المخصوص بالوجه
محققو اصحابهم قال الشريف الجمع المعرف باللام يستغرق جميع الافراد بلا تفصيل بحاله ولفظ الكل صنا قال الكل العام من غير تخصيص اذا عرفت ذلك فاعلم
فانه يفيد الاستغراق التفصيلي ولهذا لو قال للرجال عندي درهم لزمه درهم واحد ولو قال
كل رجل عندي درهم لزمه دراهم بعدد الرجال وقال الواقفية وابو هاشم لا يفيد العموم ويفصل المقام بعد تتبع
موارد الاستعمال ان اللام للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة
وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يعتبر الاعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة
يكون بحيث يفتقر اليه فرع اما يوجد فيه قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني او لا وهو الاستغراق
استغراق اختراعي ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا
المحققون لما ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا الحاصل فجعلوه اربعة اقسام توضيحا
وتسهيلا اذا عرفت ذلك فنقول الاصل في الرابع هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين فيكون التعيين ثم الاستغراق
لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على قرينة البعضية
فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى
الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي قال الشهيد الثاني في فروع هذه المسئلة عدم جواز الدعاء
للموتى والمؤمنات بمغفرة جميع الذنوب او بعدم دخولهم النار فقيل يحرم ذلك لانه قطع باحباط اعمالهم
واخبار رسول الله صلى الله عليه وآله ان منهم من يدخل النار ومنهم ما لو دعي للكفار وبخوهم او لعقر اهل البلد
فان كانوا محصورين وجب صرفه اليهم جميعا عملا بالعموم مع امكانه وان كانوا غير محصورين صرف الى ثلثة
فصاعدا لان العموم غير مراد يحمل على الجمع والمرتكب صرفه الى من البلد منهم وان زادوا عن ثلثة ومنهم
ما لو حلف ليصومن الايام فيحمل حمله على ايام العمر لامكانه والثالثة نظرا الى عدم الانحصار عادة واما
المفرد المعرف بالاداة فيفيد العموم حيث لا عهد ولا معرف في ذلك خلافا لاصحاب ومحققي مخالفينا
فذهب جمع من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم افادته واختاره المحقق والعلامة
وهو اقرب لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا
اختلفوا في الواحد المعرف بلام الجنس كالانسان والفرس فقال قوم انه للعموم ومنهم ابو علي الجبائي وجماعة من
الفقهاء والمبرد والباقون بعدم افادته العموم واستغراقه المعرف ولا فرق بين المعرف بالحلي باللام اذ المرتب كون
لا يعم الاستغراق

بقرينة كما هو محل الخلاف هنا لا يفيد العموم وبهذا المعنى اراد بقوله وقال قوم بعدم افادته وح فيكون
مشتركا بين العموم وغيره من المعاني ولا يفيد احدها الا بالقرينة وهذا هو محصل محل النزاع في الكلام لا في
على ما يفيده الكلام في التطريز والحواشي مع انه قد صرح العلامة في التهذيب وغيره بان القائل بعدم دلالته
على العموم لا يسلم كونه حقيقة في العموم اذا استعمل فيه بالقرينة ليكون مشتركا بل يقول ان هذا استعمال
مجاز ويستدل على ذلك بعدم الاطراد لا يقال مرعلا ما ان المجاز بخلاف الخصوص فانه يفهم من اللفظ على الاطراد
فيكون حقيقة في الخصوص مجازا في العموم لنا وجوه الاول عدم تبادر العموم متبادر المفرد المعرف الى الفهم اذ
لو دل عليه لفهم السامع منه بعض العموم من قول القائل اكلت الخبز وشربت الماء اعني جميع الخبز والماء لا يقال
القرينة الدالة اذ لا استحالة في ان يكون عنده جميع خبزه وماسره وح يفهم العموم هنا اكل جميع خبزه لامتناع ارادة
كل جميع اخبار الدنيا وشرب جميع مياه الدنيا اذ فيه الجمع لكل عاقل منهم شرب جميع مياه البحار والانهار والعيون
الى غير ذلك الوجه الثاني عدم تاكيده اي تاكيد المفرد المعرف بلام الجنس الذي يتفرع عليه لا استغراق على
لا صح تصنيعه الجمع اذ لا يحسن في الكلام لنص توجه الفقه كلهم اجمعون الوجه الثالث عدم وصفه بالجمع اذ
الرجل العالم يمكن الجماعة الاولى بان الكلام توجه الرجل العالم ولو كان للعموم لصح تاكيده بالجمع ووصفه بجمع لا استثناء منه ايضا مطرد اي جمع
موارده والحال انه منتف قطعا الفتح قولك رايت رجلا الا البصير بخلاف رايت الرجال الا البصرة
احتج ابو حنيفة احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر
الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا واجيب عن الاول بالمنع
دلالته على العموم وذلك لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن
الثاني بانه مجاز لعدم الاطراد وفي الجواب من كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه يبنى على ان عموم الجمع ليس كعموم
المفرد وهو خلاف التحقيق كما حقق في موضعه واما الثاني فلانه مجاز لعدم الاطراد فلان الظ انه لا مجال لانكار
افادة المفرد المعرف العموم في بعض الموارد حقيقة وكيف كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق
حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام ح انما هو في دلالته على العموم مطلقا حتى لو استعمل
في غيره لكان مجازا على احد صيغ العموم التي تهدى لسانا فالبين ان هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك بل
انما تثبت المعنى الاول الذي لا نزاع فيه احتج القائل بالافادة بوجهين الوجه الاول الحكاية المشهورة عن بعضهم
من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر واجاب عنه صاحب المحصول انه مجاز بدليل انه
لا يطرد اذ لا يقال جاءني الرجل الصفار وكلم الفقيه الفضلاء وايضا الدينار الصفر انما كان حقيقة فالدينار لا
صفر مجاز كما لو كان حقيقة كان التقابل لا صفر اما خطاء او مجاز انتهى وقيل انه لا حاجة في الجواب
الى ارتكاب انه مجاز اذ من قال بعدم افادته للعموم لم يقل بكونه موضوعا للخصوص حتى اذا استعمل في العموم يكون
مجازا بل قال انه موضوع لتعريف الماهية من حيث انها قابلة للعموم والخصوص فيفهم كل منهما من خارج لا بدلالة
اللام فوضع الجمع في المثال المذكور لا يقتضي كون اللام مستعملا في العموم والا عليه لجواز كون استعمال اللام في معناه
المطلق وفهم العموم من التوصيف فلا يلزم كون اللام حقيقة في العموم ولا المجاز ويؤول الى تهدى الجواب المذكور في
الكتاب عند التحقيق وقد يبنى على هذا الكلام في الوجه الثاني من الاستدلال بالاستثناء في قوله تعالى

ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا فانه مجاز وتفصيل الكلام في هذا المقام انه اذا كان الدرهم مستعملا
في خصوص العموم فالظ انه مجاز واليه ينظر كلام المحصول وان كان مستعملا في الحقيقة ويفهم العموم من
التوصيف فعدم الاطراد مبني على رعاية المناكلة اللفظية فيندفع هذا ولا يخفى ما في قوله وذلك
لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع الخ لانه يعلم تسليم صحة النقل المذكور لا يشفي بيان المنافاة بينهما
بل ينبغي حمل الدرهم على العموم اما مجازا او على العلم المشترك بين العموم والخصوص وارادة العموم من التوصيف
وحمل الجمع على كل فرد بقرينة كونه وصفا له قوله وعن الثاني انه مجاز لا حقيقة وذلك لعدم
اطراده اذ يصح ان يقال رايت الانسان الا الموتين مثلا ولو كان حقيقة لاطرد كعموم المفرد اذ يدل على كل فرد كما فرد
في شرح التلخيص ونقل انه مذهب اكثر ائمة الاصول والنحو ودل عليه الاستقراء وصرح به ائمة التفسير واعترض على الجواب بانه
مقتضى التعليل جواز الوصف بالجمع مستندا بالنقل عن اهل اللغة وهذا النقل ان ثبت كان قد دل على العموم باعتبار موافقة
الوصف لموصوفه غاية الامر ان الجمع لما كان للعموم في الجموع اقيم الافراد مقام الجمع فلعل هذا على الافراد ولو قرينة اذ الكون
كذلك وانما ان لم يثبت النقل كان الجواب بذلك اولى وعلى الظاهر انه كان ينبغي تقديم نفي النقل اي الاصل ان
يقال ان المقصود دفع كلام المجيب لا تحقيق الدليل واما الثاني فلان الظ انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف العموم
في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام ح
انما هو في دلالته على العموم مطلقا حتى لو استعمل في غيره لكان مجازا على احد صيغ العموم التي تهدى لسانا فانها ومن ان الحجة لا تنهض عنده من انه م م
دليلا باثبات بل انما تثبت المعنى الاول الذي لا نزاع فيه لا يخفى ان ما تقدم كان كالعلة للجواب الاول مع
ما يتعلق بالجواب عليه كما مر من النظر وقد عرفت وبهذا كلام في الجواب الثاني والاعتراض عليه مع ما رد انه فتقول اما
الكلام على الجواب الثاني والاعتراض عليه فقد يتوجه على الاول ان عدم الاطراد ان اريد بالجنس المعرف فغير مانع لان عدم
الاطراد انما كان مع قرينة الجنسية في اللام فيتوجه المنع عليهما اليه لكن وان كان مطلقا فلا يضر بالحال لجواز كون عدم
اطراده مثلا مع عدم الاطراد اللام الجنس اذ قد يكون للعهد وعلى الثاني بان ما ذكره المص من انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف
العموم قد يتوجه عليه ان الكلام في اللام الجنسية لا الاستغراقية وثانيا ان وجود الاستثناء كما يحتمل الدلالة على كون اللام
جنسية عامة بقرينة الاستثناء يحتمل كونها استغراقية فالتصحيح يحتاج الى مرجح وايضا ان متفق كلام المص تمسكه في ان
الاصل احتجاجا عدم افادة العموم حقيقة في حال من الاحوال كما هو ظ الاطلاق لمن ذهب الى ذلك وبعد هذا
جزم بافادة العموم في الاستغراق حقيقة فان كان بقرينة بيت الاشتراك والا فقد افاد العموم مع عدم القرينة على ارادة
خلافه وهو معنى العموم الذي ذهبوا الى خلافه واما قوله فالكلام ح انما هو في دلالته على العموم مطلقا فيحتمل ان يكون
جوابا عن الحجتين بعد رد الجوابين ويحتمل ان يكون جوابا عن الاول لانه لا يفهم منه الجواب عن الثاني ايضا وحاصله
ان الحجتين عمدة ارادة بني على محل النزاع كما مر واورد عليه انه بعد تسليم كونه حقيقة في بعض الموارد ثم انه اذا استعمل
في غيره كان مجازا لان المجاز اولى من الاشتراك وفيه ان مراد المص انه حقيقة في البعض اعتبار كونه موضوعا للقدر
المشترك فلا يلزم كونه مجازا في غيره وبهذا الكلام اشار الى ان اداة التعريف موضوعة باوضاع متعددة بالوضع
اللغوي لمعان متعددة على حد الاشتراك اللفظي ومن جملتها الاستغراق الذي هو احد المعاني المشتركة بينها

ولا شك أن استعمال هذا المشترك في أحد معانيه ليس مجازاً وقوله مطلقاً اشارة الى الخلاف في جميع الموارد كذلك كما يختص بعضها دون بعض بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازاً كما في صيغ العموم في بعض الموارد لا مطلقاً وذلك مما لا نزاع فيه عندهم هذا والكنايات في كونه ومعانيها وعدم دلالته على العموم للاستغراق والافادة والكون والمفرد المعرف فائدة مهمة حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم كون ليس على حد هذه الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادتها مطلقاً كما علم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالباً على ارادة العموم من حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله اذا كان الماء قدر كر لم يحمله شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم اتفاقاً وح فاما ان يراد الوجود الحاصل لجميع الافراد او لبعض غير معين لكن اراد ان البعض غير معين لكن ارادة المحض البعض تنافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع او تحريم فرد من الربوا وعدم تجنس مقدار كر من بعض الماء الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة فتعين في هذا الكلام ارادة الجميع وهو معنى العموم ولزم ارادة احد الثانية لذلك من مستدعي الاصحاب سوى المحقق كذلك نفسه فانه قال في آخر هذا البحث ولو قيل اذ الزيادة ثمة معهود وصدر من حكيم فان قرينة حاله تدل على الاستغراق لم يبعد ذلك بالنظر الى الحكيم هذه الفائدة تشتمل على ما هو كالعذر لكلامه السابق من كلام المص فكذلك بالنسبة الى ما ذهب اليه من عدم دلالة المفرد المحلى باللام على العموم مجرداً عن القرائن مطلقاً حيث صرح في هذه الفائدة بافادته العموم عند حصول القرينة كما يشعر به قوله حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك العموم لا عدم افادته للعموم مطلقاً اعم من ان يكون على حد صيغ العموم او لا لانك قد علمت انه اذا كان على حد الصيغ اي مندرجاً تحت المفهوم الكلي نحو اللفظ المستغرق لما يصلح له مثلاً يفيد العموم فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالباً على ارادة العموم من حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا الخ وحاصله انه اذا اشير باللام الى الحقيقة لا من حيث هي هي بل من حيث وجودها في ضمن الافراد كما اذا وقع ذلك في المقام الخطابي فاما ان يكون هناك قرينة على ارادة بعض معين فهو العهد الخارجي او بعض غير معين كما اذا وقع ذلك في المقام الخطابي فاما ان فهو العهد الذهني كما في قولك اشتر اللحم اذا لم يكن هناك قرينة على ارادة بعض معين وهو الاستغراق المفيد للعموم فعلم من ذلك انه متى لم يوجد دليل على ارادة البعض وجب ان يكون للجمع كذا صرح به والى هذا اشار بقوله ووجه قيام القرينة على ذلك اي على ارادة العموم امتناع ارادة الماهية والحقيقة من حيث هي هي اذ الاحكام الشرعية كالحلال والحرام انما تجري على الكليات كالبيع والزنى مثلاً باعتبار وجود تلك الكليات في ضمن الافراد كما علم اتفاقاً في الفعل الذي وضعه لا متناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد وح فاما ان يراد الوجود الحاصل لجميع الافراد او لبعض غير معين لكن ارادة المحض البعض تنافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الزنى وعدم تجنس مقدار الكر من بعض الماء الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة فتعين في ذلك كله ارادة الجميع وهو معنى العموم وقال المحقق كذلك اذ الزيادة ثمة معهود وصدر من حكيم فان قرينة حاله تدل على الاستغراق بالنظر الى الحكمة انتهى اي تفيد العموم لكن لا بالوضع بل بالنظر الى الحكمة المتكلم كما سيذكره وليس له دليل عليه هذا لا يدل على استعمال اللام

الى ثانيها ذلك ومن البين المعلوم ٥١ هذه الحجة وصف الزائل بها الخصم وهي صحة الاستثناء لا تنهض بالمطلوب ذكر المدعى اعني الدلالة على العموم مطلقاً في جميع الموارد الذي هو محل الكلام بل انما تثبت الخفة الاولى الذي هو افادة المفرد الموصوف العموم في بعض

في العموم

في العموم وكونه حقيقة فيه بل انما يدل على ارادة العموم هنا من الكلام فيجوز كون الكلام مستعملاً في معناها المطلق وبعضهم يحقق هذا المطلق في ضمن العموم من القرينة المذكورة فلا يلزم كونه حقيقة فيه ولا المجاز بل يجري هذا الكلام في المفرد المنكر ايضاً هذا واورد عليه ايضاً بما هرب من القيل المذكور بانه لو كان الوجه في دلالة المفرد المعرف على العموم ما ذكره لكان جارياً في المنكر ايضاً مطلقاً مفرداً وجمعاً وهو خلاف التحقيق عند المص ايضاً بل الوجه ان يقال ان العموم في امثاله يفهم من تعليق الحكم على الماهية من حيث هي حيث وجد الحكم وهذا يظهر الفرق بينه وبين المنكر المنون مطلقاً كان او جمعاً فان التنوين فيه دال على الفرد المنتشر بكون الحكم متعلقاً به لا بالماهية من حيث هي والتحقيق ان اسم الجنس دال على الماهية من حيث هي فاذا قارنه اداة التعريف افاد تعيين تلك الماهية ومعهوديتها عند المتكلم والمخاطب فعند التعريف يدل على الماهية من حيث انها معهودة واذا نون فيدل على الماهية المعينة بالوحدة المطلقة وهي المشتملة بالفرد المنتشر هذا وتنوين حرم بدل الاضافة اي حين وجودها والصغير والاناث في موارد استعماله وثمة مفهوم للمفرد المعرف ومن فروع الاصل لو قال لعبده اذا قرأت القرآن فلك كذا فقرأ بعضه هل يستحق المجعول ام لا يتوقف الاستحقاق على قراءة الجميع وجهان ويمكن حمل اللام للعهد ولا يستحق الا بقراءة جميعه ومنها دعوى ان الاصل جواز البيع في كل ما يستفاد به عملاً بقوله تعالى واحل الله البيع حتى يستدل به مثلاً على جواز بيع كل فرد وقع فيه النزاع كبيع الاوال والرقاب ما يؤكل لحمه والسباع والمسوخ والكلاب المختلف فيها وانما يخرج عنه ما بطل بالاجماع اصل اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه فذهب بعضهم الى افادة ذلك وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة ولا يصح لاول لنا القطع بان رجلاً سأل ابن الجنيد في صلوته لكل عدد بدلاً رجلين لا احاد به صلوته لكل واحد فكما ان رجلاً ليس للعموم فيما تناوله من الآحاد كذلك رجال ليس للعموم فيما تناوله من مراتب العدد نعم اقل المراتب لجهة الدخول قطعاً فعلم كونها مراداً وبقي ما سواها على الشك

• الجمع المنكر نحو رجال ليس من صيغ العموم عند المحققين فيحمل على اقل مراتبه وذهب ابو علي الجبائي الى افادته ذلك واليه يذهب الشيخ من اصحابنا وذلك بالنظر الى الحكمة لا بالوضع وقد عرفت ان المراد من الحكمة حكم المتكلم والاصح الاول لاحتماله كل انواع العدد على البدل فيمكن نعته باي عدد كان ما فوق الاثنين لصدقه حقيقة في رجال ثلاثة واربعة وخمسة وهكذا فهو لفظ يصح تقسيمه الى تلك المراتب ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام ومغاير لكل واحد منها وغير مستلزم لها فلا يدل على العموم ولاحتماله كل انواع العدد فلا يدل على الاستغراق اذ المحتمل لكل نوع من انواع الجمع المجموع على البدل على انه تمام المراد لا يكون مستغرقاً للافراد كسائر الالفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة الا ان اقل مراتب الخصوص متيقن لانه يتبين الدخول على كل حال سواء اريد هو بعينه او ما فوقه وجب الدخول فيه قطعاً الشيخ حجة ان هذه اللفظة اذا دلت على القلة والكثرة وصدر من حكيم فلو اراد القلة لبينها وجب لا قرينة وجه حمله

وهي الدلالة باعتبار القطع باء زائدة بعد منها وما عداه مشكوك فيه الا ان يدل عليه دليل وانما كان اقل مراتب الخصوص متيقناً صح

على الكل وزاد من وافقه من العامة انه ثبت اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملنا اول الجمع فقد حملناه
على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه واما
ثانيا فلانا لا نسلم عدم القرينة اذ يكفي فيها كون اقل المراتب حقيقة مرادا قطعا وفيه نظر لان الحق ان اللفظ
لما كان موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق محتملا للامرين كسائر الالفاظ الموضوعة
للمعاني المشتركة الا ان اقل مراتب الخصوص باعتبار القطع بارادته يصير متيقنا وسعي ما عداه مشكوكا
فيه الى ان يدل دليل على ارادته ولا يخفى ان هذا منافاة للحكمة سو حيث احتج الشيخ بان هذه اللفظة
دلت على القلة والكثرة وصدرت من حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حملها على الكل وزاد
قل هذا من وافق الشيخ من العامة كابي علي الجبائي انه ثبت اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجمع
فاذا حملناه فقد حملناه على جميع حقائقه فكان اولى وهذا الكلام يحتمل وجهين على ما فهمه البعض احدهما
انه يستعمل في كل مرتبة فيكون من قبيل استعمال المشترك في جميع معانيه وثانيهما انه يستعمل في مرتبة العليا لتضمنه
آخر مراتب الجمع واشملها فيكون قد استعمل في حقيقة واحدة شاملة لما تحتها من الحقائق وكان المص قد كرر
بشير الى هذا في الجواب في قوله والجواب عن احتجاج الشيخ قد كرره اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه
ايضا واجيب عن المعارضة بان عدم البيان لارادة الكل وفيه ان حمله على اقل ما يطلق عليه اللفظ اولى لانه متيقن
وغيره مشكوك فيه والاخذ بالمتيقن وطرح المشكوك اولى ويتاكد ذلك في التكاليف بان الاصل براءة
الذمة واما ثانيا فلانا لا نسلم عدم القرينة على ارادة القلة اذ يكفي فيها كون اقل المراتب كالثلاثة مرادا قطعا
لا يعلم باعتبار ان اللفظ مستعمل فيه حقيقة موضوعة له دال عليه بل باعتبار انه مراد على جميع التقادير وكذا غير مانع
عن ارادة الكل اذ لا منافاة بين ارادة الاقل وارادة الكل وافاد قدس سره على ما نقل عنه ولده في الحاشية
وبيان المنع عدم الملازمة بين كون اقل المراتب مرادا وعدم ارادة ما زاد عنه اذ لا يلزم من ارادة الاول انتفاء
الثاني بل الاجتماع باق والوجهان متقاربان وتحقيق الكلام في هذا المقام على ما ذكره قدس سره ان اللفظ
لما كان موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق محتملا للامرين كسائر الالفاظ الموضوعة
للمعاني المشتركة الا ان اقل مراتب الخصوص باعتبار القطع بارادته يصير متيقنا وسعي ما عداه مشكوكا فيه
الى ان يدل دليل على ارادته ولا يخفى في هذا منافاة للحكمة سو حيث قيل عليه ايضا بان هذا الكلام في
المفرد المعرف باللام بزعمه وبه يندفع ما اختاره فيه من عموم شرعا وعقلا عن المحقق والفرق مشكل
بناء على الدليل الذي ذكره سابقا في عموم المفرد شرعا ولكن ان تعرف بناء على امكان استفادة العموم شرعا
من التعليق على الشرط حيث هي فان هذا الكلام لا يجري في الجمع المنكر لانه ليس ظ في المهيات
من حيث هي وبهذا يظهر الجواب عن الكلام الاخير وبالتحقيق المذكور ان اللفظ لما كان موضوعا للجمع المشترك
بين العموم والخصوص يظهر الجواب عن كلام من وافق الشيخ في افادة الجمع المنكر العموم والمعنى انا لا نسلم انه اذا
حملناه على الجمع فقد حملناه على جميع حقائقه وانما يكون كذلك ان لو كان مشتركا لفظيا لكن كذلك وهو
ثم بل الحقيقة له ١٧١ القدر المشترك بين الجموع والدلالة على خصوص احدها كلفظ الاحاد المحتملة

على الجميع

او عدد بناء على القول بكون الواحد ليس بجمع ولا بعدد اذ المراد بالعدد عدد يطلق عليه صيغة الجمع لهذا قال ابو
الحسين في الجواب ان اريد ان قولنا رجال حقيقة في القدر المشترك بينها فصحيح لكن لا يكون حمله على الاستغراق من الحمل
المشترك حملا له على جميع حقائقه لانه في حقيقة واحدة وكل مرتبة منه يصدق عليها حقيقة لا نفسها لا يتوقف هذا
المنع لا يضر المستدل اذ يمكنه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة وكون هذا الفرد يشمل جميع الافراد لانا نقول
كون ذلك موجبا لا ولوية الحمل عليه ثم ولعل الاولى في هذا المقام هو منع كون ذلك موجبا ومرجحا فان
قيل الجمع اما للقلة وهي صيغة افعل وافعال وافعلة وفعلة كما تقدم في اول الكتاب والجمع الصحيح وهو حقيقة
في العشرة وما دونها الى ثلثة وما للكثرة وهو ما عداها وهو حقيقة فيما فوق العشرة من احد عشر الى غير النهاية فيصح
منها لا يصلح حقيقة لكل مرتبة من مراتب الجمع كما صرح به النحاة قلنا الاصوليون لم يفصلوا في الجمع هذا
التفصيل لان غرضهم تعلق الحكم بما يعم عرفا من هذه الصيغ وهي تستعمل عرفا في كل مرتبة من مراتب العدد من غير تفصيل
بين صيغة وصيغة ولذلك يحمل العلماء آية الصدقة على الثلاثة من كل فرقة من الاصناف الثمانية وكذا
في باب الوصايا والانذار وغيرها واعلم ان رجالا اذا اريد به مرتبة يندرج تحتها سائر حقائقها
لا يكون عاما بالمعنى المتنازع فيه لانه المراد عموم بمعنى الكل الافرادي لكن اذا اريد به كل واحد من جزئيات الجمع بل يكون
عاما بالمعنى الكل المجموعي اذا اريد به مرتبة تجمع جميع المراتب وهي جزئي واحد من جزئيات الجمع وما عرض صرائح
قوله وبهذا يظهر الجواب عن الكلام الاخير فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة وانما هو للقدر المشترك بينها فلا
الكلام من حيث ان ظاهره الوضع لكل من المعنيين وهذا للقدر المشترك وعلى تقدير القدر المشترك لا يكون الاقل
متيقنا بل هو احد افراد الكلي وكذا قوله ولئن سلمنا فانه يتاتى في الكلام الاول ايضا وجه حكمه في الاول بالتيقن
بينهما لا يكون الا بالمحال منقوض الى ان جميع المعاني احد المعاني الصادق عليها المعنى المشترك وجاب عن هذا بعض
غيره قدس سره على ما نقل عنه انه من ما اذا اريد جميع المعاني فلنا ان نفرض المعاني الاحاد ولنا ان نفرضها المجموع فهي
على الثاني ثمان فاعترضه بان هذا مجرد توجيه من غير دليل فائدة اقل مراتب صيغة الجمع ثلثة
اختلفوا في اقل مراتب صيغة الجمع ابو حنيفة والشافعي فمن اقلها ثلثة الغزالي وجماعة اثنان
الجويني يمكن ردها الى الواحد وحاصل الخلاف ان اتيان الجمع نحو رجال ومسلمين وضربوا هل يصح اطلاقه
لاثنين فيه مذاهب احدها الاصح مطلقا ثانيها يصح حقيقة ثالثها يصح مجازا رابعها وهو للامام يصح ويصح
للواحد ايضا نحو قوله تعالى الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلت في علي عليه السلام وربما
يرجح قوله بان باب المجاز واسع والعلاقة بين الكل والجزء ملابسة واشار المص قدس سره بلفظ الصيغة
الى ان الخلاف انما هو في نحو رجال ومسلمين لا في لفظ جمع وهي ج م ع وما يشتق منه فانه لا يصح
اطلاقه على الاثنين اتفاقا ولا في نحو فعل لانه حقيقة للكل اذا كان معه غيره واحدا كان او اكثر ود

في الثلاث والاربعة وفي كل عدد اتيان فذكر مرسل
لانه موضوع للكل من هذه الاعداد حين ثبات له وان
اريد به حقيقة هم

وليس لكون حقيقة في كل منها كان الواجب
في التوقف على ما هو التحقيق من ان المشترك
لا يحمل على الجمع من معانيه الا بالقرينة وان الحمل
في جميعها لا يكفي فيه الاحتمال فيحتاج الحمل عليه الى الدليل

صح نحو حاصل الاستعمال
يجوز المعاني لكون حقيقة لا مجازا

وقيل اقلها اثنان لنا انه يسبق الى الفهم
عند اطلاق هذه الصيغة بلا قرينة
ها الزائد على الاثنين وذلك دليل
على انه حقيقة في الزائد دونه لانه
معلوم من ان علامة المجاز تبادر غيره
منه

قال الحر الزاري والدليل انه اذا رد الى رجل واحد
ليس بها لكن اسمه رجالا الى اثنين وشاهد
ان يقول الرجل الى رجل يعني
بها لها انه يحمل الرجال اللفظ وان لم يتبع
الواحد وذلك عند فلم القرينة على ان
العقد الجمع الى الجنس ويستوي فيه الواحد
والتثنية والجمع ص

يطلق عليها فالواو لا خلاف ايضا في الجمع المضاف الى الشيء خصوصيته فلو كما فانه بعض التنبيه اتفاقا لنا على
المذهب المختار وجوه الاول تقسيمهم اللفظ الى مفرد وثنية ومجموع ويذكرون لكل منها تعريفا واحكاما يختص الجمع الثاني
انه لو صدق الجمع على الاثنين لجاز ان يقول في الوصف جاءني رجلان عالمون ورجال عالمان الثالث انه لو صدق صيغة
الجمع على اثنين لم يحصل التفاوت بين صيغتيهما فيقال الرجلان قاموا والرجال قاموا الرابع ان المتبادر من لفظ رجال
مجرد عن القرينة الزائد على الاثنين وذلك على انه حقيقة في الزائد دونه لانه من علامات الحقيقة لما هو معلوم من
القواعد الاصولية من ان من علامات المجاز تبادره وفي هذا اشعار بان مذهب المص وذكره انه يصح اطلاقه
على الاثنين وانه مجاز واراد الكاتب دونه في قوله وذلك دليل على انه حقيقة في الزائد دونه
للاستثناء باخراجه ويليها اللفظ المذكور وقوله لما هو معلوم دليل لقوله من دونه احتج المخالف
حين الاول قوله تعالى فان الظاهر كونها للاثنين حقيقة كالقاضي وابي اسحق الاسفرايني احتجوا بوجوه
الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد ما يتناول الاخوين والاصل في الاطلاق الحقيقة واجيب عن
هذا بانه مجاز وارتكبناه وان كان خلاف الاصل لدليل لقصة ابن عباس المشهورة مع عثمان وحجب
الاخوين مستفاد من الاجماع لا من الآية الثاني قوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد موسى وهارون والجواب
لا نسلم انهما المراد فقط بل فرعون مراد معهما او المعظم الثالث قوله تعالى فان فوق اثنتين جماعة
وانه صريح في اطلاق لفظ الجمع عليهما لكونهما مشتقا من الجماعة وبمعناها والجواب ان هذا لفظ له محملان
لغوي وهو ما ذكرتم وشرعي وهو انعقاد الجماعة وحصول فضيلتها بهما فوجب حمله على المحمل الشرعي
لانه اسبق لتعليم الشرع دون اللغة مع ان مدعى الدليل وان كان تاما ليس من محل النزاع كما لا
يخفى وهذا هو مراد المص فذكره ليس من محل النزاع في شيء اذ الخلاف في صيغ الجموع لا في لفظ جمع
اذ الظاهر ان حال المتكلم هي كونه متبعا لتعليم الحكم الشرعي لا اللغوي قرينة على انه ليس مراده بيان
الحكم اللغوي بل مراده بيان الحكم الشرعي وهو انعقاد الجماعة وحصول الفضيلة بهما كما يحصل بما اراد
او كونهما سببا للتحريم كما هو المشهور فذهب عن السهو الا في جماعة فاسدة عن الشيخ البهائي عن الشيخ العارف
محيي الدين صاحب الفتوحات المكية انه رأى رسول الله صلى الله عليه وآله في منامه فسأله عن اقل مراتب الجمع وقال
ذهب فريق الى انه ثلاثة وفريق الى انه اثنان ما الحق فقال اخطأ كل من الفريقين بل ينبغي ان يفصل
وبقي الجمع اما جمع فرد او جمع زوج فاقل مراتب الاول ثلاثة واقل مراتب الثاني اثنان اصل ما
وضع لخطاب المشافهة ما وضع لخطاب المشافهة والاضافة بيانية نحو يا ايها الناس ليس خطابا لمن تقدم
اي لمن تقدم الموجودين في زمن الوحي وقبل لمن تقدم الحاضرين مهابط الوحي والفرق الاول بالنسبة
الى المعدومين والثاني بالنسبة الى الغائبين قال بعض الاجلة فاصل واعلم ان القول بعموم النص لمن تقدم
الموجودين وان قيل بالمخالفة فليس بمعتد به قال الشارح العلامة ذكر في الكتب المشهورة ان الحق ان العموم
معلوم من دين محمد صلى الله عليه وآله بالضرورة وما ذكره المحقق من ان انكاره مكابرة حق فيما اذا كان الخطاب
للمعدومين خاصة واما اذا كان للموجودين والمعدومين ويكون اطلاق الناس والمؤمنين عليهم بطريق التغليب فلا
فصيح شايع في الكلام يجوز على البيان وكذا الاستدلال الثاني ضعيف لان عدم توجه التكليف بناء على دليل

صح بما بد

كان له اخوة والمراد به ما يتناول
الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق
الحقيقة الثاني قوله تعالى
انا معكم مستمعون خطابا لموسى وهارون
فاطلق صيغة الجمع المخاطبين على الاثنين الثالث
قوله تعالى فان فوق اثنتين جماعة
والجواب عن الاول انا لا نسلم الاتفاق انما هو
على ثبوت الحجب مع الاخوين لا على استفادته
من الآية فلا دلالة فيه وعن الثاني بالمنع
من ارادة موسى وهارون فقط بل فرعون مراد معهما
سلمنا لكن الاستعمال اعم فلا يدل على
الحقيقة حيث لا يجامعه دليل المجاز وقد
دللنا على انه مجاز فيما دون الثلاثة
وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في شيء
اذ الخلاف في صيغة الجمع المجموع
كما في جمع مع منه

يا ايها الناس يا ايها الذين آمنوا لا يعم
بصيغة من يلزم عن زمن الخطاب
وانما يثبت حكمهم بدليل آخر وهو
قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف وذهب
قوم منهم الى انه له بصيغته لمن بعدهم
لنا انه لا يتوقف للمعدومين يا ايها الناس
ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان
الصبي والمجنون اوسع في الخطاب
من المعدوم لوجودهما وانهما فيهما بالا
تفاق مع انه خطابهما نحو ذلك ممتنع
قطعا فالمعدوم احق ان يمتنع منه

لا ينافي عموم الخطاب وتناوله لفظا وقال الآمدي احتج اصحابنا بان الامر يتعلق بالمعدوم لكنهم قالوا ذلك التعلق موجه
الكلام الى المتهيئ القائم بذات الشارع اليه ولا امتناع في ذلك كالامتناع في ان يقوم بنفس طلب الكتابة من ابن له سيولد
لا يتوجه الكلام اللفظي اليه فقوله ما وضع لخطاب المشافهة اشارة الى ان النزاع في دلالة الصيغة حقيقة على
العموم والشمول لهم اذ لا نزاع في جواز حملها عليه مجازا والى ان الموجودين في زمن الخطاب داخلون
فيه وان لم يكونوا حاضرين في مهبط الوحي خلافا لبعضهم حيث جعلهم كالمعدومين في عدم الدخول والظ
ان هذه المسئلة ليست بكثيرة الفائدة في احكام الشرع وربما يقرع عليه نحو من امر عبده ثم اشترى
عبدا فهل يدخل في الحكم المأمور به امرا كما فرعه عليها الشهيد الثاني ذكره واراد بالدليل نحو الضرورة
بعضهم وحاصله لعدم عموم صيغته وفي الكاتب مكابرة للاذهان وحاصله لعدم القول لهم
احتجوا بوجهين احدهما انه لو لم يكن الرسول صلى الله عليه وآله مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم
منتف بيان الملازمة انه لا معنى لارساله الا ان يقول له بلغ احكامي ولا تبلغ الامة العمومات وقد
فرض امتناع عمومها بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني ان العلماء لم يزالوا يحتجون
على اهل الامصار من بعد الصحابة في المسائل الشرعية بالآيات والاخبار المنقولة عن النبي صلى الله عليه وآله
وذلك اجماع منهم على العموم لهم والجواب اما عن الوجه الاول فالمنع من انه لا تبليغ الا بهذه
العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاها
وللباقين بنصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم واما عن الثاني فانه
لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغة لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان
حكمه ثابت عليهم بدليل آخر وهذا جار في كونهم مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة
احتجت الحنابلة ومن تابعهم بان الرسول صلى الله عليه وآله مرسل الى من سيوجد اتفاقا ولو
كان مثل هذا الخطاب عاما لم يكن مرسلا الى من سيوجد اذ لا معنى لارساله الا ان يقول له
بلغ احكامي ولا تبلغ الامة العمومات وهي لا تتناوله فاجيب عن هذا بمنع حصر التبليغ بهذه
العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة نعم يجب التبليغ في
الجملة وانه يحصل للبعض شفاها وللبعض الآخر بنصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم المشافهين
ان قيل الادلة الاخرى ايضا من قبيل الخطاب والمفروض انها لا تتناول المعدومين فلا
يصح بها الجواب انه يجوز اثبات ذلك بالاجماع او تنص على ثبوت الحكم او حجية الادلة

الخطاب بصيغة التحاجة نحو افعلوا
وصلوا وصوموا وحجوا الا غير ذكر وقوله
للعموم بصيغة من تاخر اثنان الى آخره

التبليغ

في الموجودين والمعدومين بطريق آخر غير متناول لخطاب الله كما في قوله صلى الله عليه وآله الجماعة ملحق الى يوم القيمة حكمي على الواحد حكمي على
الجماعة الى غير ذلك قال المص ره في الحاشية ان قيل هذه الخطابات من الله تعالى والرسول صلى الله عليه وآله مبلغ فلما كان
الرسول صلى الله عليه وآله هو الذي توجه الكلام نحو المخاطبين كان هو المخاطب لهم ولو اردنا سائر الدليل على ان
يكون المخاطب هو الله تعالى لقلنا لو لم يكن مخاطبا لمن بعد الرسول صلى الله عليه وآله لم يكن الرسول صلى الله عليه وآله مرسلا اليهم
لان مفهوم ارسل اليهم ان يوجه اليهم ما يفهم ملخاطبتهم واعترض على قول المص والجواب اما عن الاول الخ بان هذا
التفصيل بمذهب اهل الخلاف اشبه حيث لا يقولون بوجود معصوم من آل محمد صلى الله عليه وآله يقوم مقامه ويبلغ احكامه الى
امته واما على مذهب الشيعة الامامية فهو بعيد وعهدته على جلسائه رواه في الكافي في تفسير قوله تعالى واوحي الي هذا
القرآن لانذركم به ومن بلغ ان المراد بمن بلغ الائمة عليهم السلام والمعنى وينذركم به من بلغ لانه هادي العقول
يفيد ان المشافهة شرط في كل مخاطب سواء كان الرسول صلى الله عليه وآله او القائمون مقامه الحجج وعلى هذا
يندفع الجواب وهو قوله بل يكفي حصوله للبعض منفلها والباقي بمقتضى الدلائل والامارات على ان حكمهم
حكم الذين شافههم لان ظاهر الآية ان المشافهة مشترطة في كل مخاطب سواء كان الرسول او
القائمون مقامه معه على انه يمانع ان الخطاب اذا كان من الله سبحانه فالموجودون في زمن
الرسول عليه السلام وغيرهم بالنسبة الى الله سواء وأجيب عن الاول بانه لما كان المستدل بها بعض
المخالفين حيث ذكر في صدر الكتاب اجماعنا عليه لم يتيسر الجواب عنه بما هو المقرر عندنا
من وجود المعصوم فلهذا اجاب المص عنه بما اجاب على انه لو كانت الائمة عليهم السلام مبلغين الينا كما انه صلى الله عليه وآله
مبلغ الى الموجودين في زمانه لكانوا عليهم السلام رسلا بالنسبة الينا وهو خلاف الاجماع ويمكن الجواب ايضا بان
غاية ما يستفاد من الآية حكم الانذار والتخويف لا تبليغ الاحكام وفيه ان الانذار بما يتناول التبليغ
للاحكام ينفع من الاعتبار وعن الثاني ان الخطاب من الله سبحانه لما كان معنونا بتبليغ الرسول
كان من لوازمه اشتراط وجود المبلغ اليهم من نوع المسئلة الاستدلال على وجوب الجمعة بعموم الآية
ونحوها من الآيات المشتملة على خطاب المشافهة للاحكام المختلف فيها فمن قال بعم بصيغة من تأخر عن زمن الخطاب
عليه وجعل متناولا لمن دون الموجودين كالحنابلة ومن لا فلا وترجع الكناية الى الموصول في اليه مطلقا
وفي منهم ولهم الى العلماء واهل الامصار والاتيان بها الى العلم الفصل الثاني في جملة
من مباحث التخصيص اصل اختلف القوم في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم الى جوازه
حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى والشيخ وابي المكارم بن زهرة وقيل حتى يبقى ثلاثة وقيل

تفسيره

بهذا

اثنان

وقيل اثنان وذهب الاكثر ومنهم المحقق انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في
حق الواحد على سبيل التعظيم وهو لا قرب لنا الفعل يتبع قول القائل اكلت كل رمانة في البستان
وفيه الآف وقد اكل واحدة او ثلثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد
اخذ دينارا الى ثلثة وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر لوجه الله او كل من جاءك فاكرمه وفسره
بواحد او ثلثة فقال اردت زيدا او هو مع عمرو وبكر ولا كذلك لو اريد من اللفظ في جميعها
كثرة قريبة من مدلوله اختلف القوم في القدر الذي يجب ابقاؤه والتخصيص اليه على الاقوال جوازه
الى الواحد مطلقا وهو مذهب المرتضى والشيخ وابن زهرة وجمع من العامة الثاني الى اثنين الثالث الى ثلثة
وبجمعها الى اقل وهو اثنان عند الاول وثلثة عند الثاني والرابع وعليه الاكثر انه يجب بقاء جمع يقرب
من مدلول العام وهو المختار عند المحقق كما ذكره الخامس التفصيل وعليه الحاجبي واختاره البهائي
في الزبدة وحاصله ان التخصيص ان كان باستثناء او بدل بعض جاز الى الواحد وان كان بمتصل
غيرهما كالشرط والصفة والغاية او كان بمنفصل في عدد مخصوص قليل فانه يجوز التخصيص الى
اثنين كقولك اكرم بني تميم ان كانوا عشرة او اكرم الناس العلماء الى ان يعلموا او قتلت كل زنديق وهم
ثلثة وقد قتل منهم اثنين وان كان التخصيص بمنفصل في عدد غير مخصوص لكثير فانه يجب هناك
ان يبقى جمع يقرب من مدلول العام ولا قرب عند المص ما عليه الاكثر لنا اهل ذلك انك لو
قال سريت كل من في البلد ثم فسر المرتين بواحد او اثنين او قال اكلت كل رمانة في البستان وفيه
الآف وقد اكل واحدة او اثنين او ثلثة او قال اخذت كل الدراهم او كل ما في الصندوق من الذهب
وفيه الالف وقد اخذ منهما او دينارا الى ثلثة فانه يعد لاغيا في قوله فخطأ عند اهل
اللسان معيبا عليه فيما بينهم بخلاف ما لو اراد من اللفظ في جميعها كثرة تقرب من مدلول ذلك
العام وفي حاشية المص قد ذكر ره ما صريحه ادعى في النهاية الاتفاق على جواز التخصيص الى الواحد
في الفاظ الاستفهام والمجازاة وجعل الخلاف فيما عداها ولم اقف على موافق له في ذلك بل في
كلام بعض المحققين تصريح بما ينافيه انتهى والمشهور في بيان محل الخلاف ما ذكره المص الا ان
بعضهم فرق بين الجمع وغيره فقال في الاول الى ثلثة وفي الثاني الى واحد هذا وقد
فسر بعضهم ما يقرب من مدلول العام بما فوق النصف قيل لاخفاء في امتناع الاطلاق على
الاقل عددا افراد العام واعترض بانه ان اريد انه يمتنع الاطلاع على النصف فيما لم يعلم افراد
العام فمسلم لكن لا جدوى له في هذا المقام وان اريد انه يمتنع الاطلاع على ما فوق النصف منه

المحقق

فظهر البطلان لانه اذا كان اهل البلد محصورين وقيل كل من في البلد مؤمن واستثنى واحدا من اهله لا
يلزم مثلا علم قطعا ان ما بقي بعد التخصيص اكثر من النصف اجمع محققون على ان الواحد يجوز
الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو المختار الحق وليس بعض
الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد الثاني انه
لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه واخراج اللفظ عن موضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص
الثالث قوله تعالى وانا له لحافظون والمراد صوابه الله تعالى وقوله الذين قال لهم
الناس والمراد بهم من سيوجد باتفاق المفسرين ولم يفرق اهل اللسان من مقتضى الوجود القرينة
فوجب جواز التخصيص الى الواحد منها وجدت القرينة وهو المدعى الخامس انه علم بالضرورة من اللغة صحة
قولنا اكلت الخبز وشربت الماء وارادة اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز والجواب عن
الاول المنع من عدم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجمع من الاقل هكذا اجاب العلامة
رح في النهاية وفيه نظر لان اقربية الاكثر الى الجمع تقتضي ارجحية ارادته على ارادة الكل لا
قل لا امتناع ارادة الاقل كما هو المدعى فالتحقيق في الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل على ان
استعمال العام في الخصوص مجاز كما هو الحق وستسمعه فلا بد في جوازه مثله من وجود العلاقة
المصححة للتجوز لا الجزم كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لاتفاق العلاقة في غيره فان قلت التخصيص
كل واحد من الافراد بعض مدلول العام هو جزؤه وعلاقة الكل والجزء حيث يكون استعمال اللفظ
الموضوع للكل في الجزء غير مشترطة بشيء كما نص عليه المحققون وانما الشرط عكسه اعني استعمال
اللفظ الموضوع للجزء في الكل على ما مر تحقيقه وح لما وجه تخصيص وجود العلاقة بالاكثر
قلت لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء لها كيف
وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد له بمجموع الافراد والماهية فهو في مدلوله
تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني وليس كذلك فظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة
الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك في صفة وهي ههنا
الكثرة فلا بد في استعمال لفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام
لتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع
يقرب الخ وعن الثاني بالمنع من كون الامتناع للتخصيص مطلقا بل لتخصيص خاص وهو ما يعد

في اللغة

في اللغة لغوا ويكرر عرفا وعن الثالث انه غير محل النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص
في شيء وذلك لما جرت العادة به من ان العظماء يكلمون عنهم وعن اتباعهم فيقولون المتكلم فصار
ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع انه على تقدير ثبوته
كالثالث في خروجه عن محل النزاع لان البحث في تخصيص العام والناس على هذا التقدير ليس بعام
بل للعهود والمعهود غير عام وقد توقف في هذا لعدم ثبوت صحة اطلاق الناس المعهود
على واحد والا فمن عندنا سهل وعن الخامس انه غير محل النزاع ايضا فان كل واحد من الماء والخبز
في المثال ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني اعني الخبز والماء المقدر
الذي انه يوكل ويشرب وهو مقدار ما مقلوم القائلون بجواز التخصيص الى الواحد قالوا
ان لا انه يجوز اكرم الناس الا الجهال وان كان العالم واحدا اتفاقا والجواب ان عموم قولنا لا يجوز تخصيص
العام الى الواحد مخصوص بالاستثناء ويخرج عنه بذلك البعض واما قولنا انها عن الكلية المدعاة
فلا يمكن الالزام بها والفرق ظاهر ثم قالوا ثانيا ان استعمال العام في غير الاستغراق يكون
بطريق المجاز وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي
الى الواحد والجواب بالمنع من عدم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجمع من الاقل وبهذا اجاب
العلامة في النهاية لا يقال يتعين ارادة الاقل عارض الاقربية ناظرا الى ان تعول الكلام في المرجحات المرجحة لاستعمال اللفظ ولا شك ان الاقربية الى الحقيقة لمرجح للاستعمال فلا يعارضه
تعين ارادة الاقل لانه ليس من قبيل المرجحات الموجبة للاستعمال اللفظ ولا وهذا
اجاب العلامة في النهاية وقد نظر المص فيه قدس سره لان اقربية الاكثر تقتضي ارجحية ارادته على
ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل كما هو المدعى وح كالتحقيق في الجواب ما ذكره المص قدس سره
وهو انه لما كان مبنى الدليل على الخصم القائل بجواز التخصيص الى الواحد على ان استعمال
العام في الخصوص مجاز كما هو الحق على ما ستسمعه فلا بد في مثله من وجود العلاقة المصححة
للتجوز لا الجزم كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لاتفاق العلاقة في غيره ووجودها فيه لما
سبق من انها الكثرة لا يقال كل واحد من الافراد بعض مدلول العام كالثلثة وزيد مثلا
هو جزؤه وعلاقة الكل والجزء حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير
مشترطة بشيء كما نص عليه وانما الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل
على ما مر تحقيقه في استعمال المشترك في معانيه من ان اطلاق الجزء على الكل انما يصح لو كان
للكل تركيب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا كالرقبة للانسان

فانه تخصيص العلامة بالاكثر لانا نقول لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله
لكنها ليست اجزاء له بل جزئيات كيف وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما
يتصور في مدلوله تحقق الكل والجزء ان لو كان بالمعنى الثاني وليس فليس وظاهر انه ليس المعنى المجوز
تلاقي الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك في صفة وهي ههنا الكثرة
فيكون من قبيل الاستعارة لا المجاز المرسل فلا بد في استعمال لفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة
من مدلول العام لتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى بقولهم لا بد
من بقاء صحيح يقرب من الكل وبهذا يندفع مذهب من قال بان منتهى التخصيص الى الثلثة بل الى الاثنين
ثم لا يخفى على الناظر في كتب الاصول ان موضع النزاع في هذه المسئلة بين العام
بمعنيه اعني المستغرق ومثل العشرة بالنسبة الى اجزائها ولهذا مثلوا بالعشرة واما الخاص
لجواب المذكور لا يجري في المعنى الثاني كذا قيل وفيه نظر فالوا ثالثا انه لو امتنع ذلك لكان
لتخصيصه واخراج اللفظ عن موضوعه الى غيره وبهذا يقتضي امتناع كل تخصيص واجيب بمنع عدم
كونه للتخصيص حقيقة بل التخصيص خاص وهو ما بعد معه لا غير فالوا رابعا قال الله تعالى وانا له لحافظون
فظهر ان المراد هو الله تعالى لا شريك له الجواب انه ليس من محل النزاع فانه للتعظيم لا
التعميم والتخصيص وفيه ولما جرت من العادة من ان العظماء يحلمون عنهم وعن اتباعهم فيعلمون
المتكلم فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا اصلا اي لا اصالة
ولا تبعا اما الاول فظاهر حيث لم يرد جميع الافراد واما الثاني فلان الخاص لم يرد من حيث انه
خاص بل امر بما هو خاص في نفس الامر وفيه اشعار بان هذه الصيغة المذكورة موضوعة
للعموم لكن العموم غير ملحوظ اصلا وقد يقال ان هذه ليست من صيغ العموم هذا وقولنا اصلا استعارة
من العظمة الظ ان يقول للعظمة الا ان يجعل الاستعارة متضمنة لمعنى الكناية والمعنى استعارة عن
معنى الجهة للعظمة لان العظمة مستعار ومستعمل فيها كما صرح به او لا بقوله فانه للتعظيم لا
استعارة منها فالوا خامسا قال الله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد نعيم ابن مسعود باتفاق
المفسرين واطلق الناس عليه لانه من جنسه كما يقال فلان يركب الخيل وماله الا فرس واحد ولم يعد
مستهجنا لوجود القرينة فوجب التخصيص الى الواحد منها وجدت القرينة وهو المط والجواب عن
هذا انه كالسابق في خروجه عن محل النزاع لان البحث في تخصيص العام والناس على هذا التقدير ليس بعام
بل للعهد والمعهود غير عام ويصح البحث في اطلاق الناس على المعهود على واحد ولهذا قال المص
كذلك وقد يقف في هذا لعدم صحة اطلاق الناس المعهود على واحد لان اتفاق المفسرين على ان ارادة
الواحد من الناس انما نقل بحيث الاحكام الواحد غير العدد فلا يثبت به حكم قالوا سادسا علم
بالضرورة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما ينطلق عليه الماء والخبز واجيب
بان ذلك غير محل النزاع فان كل واحد من الخبز والماء في المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق

للمعهود

للمعهود الذهني اعني الماهية المعهودة في الذهن لصدقها عليها واتخاذ ما معه وهو الخبز والماء
المقترن في الذهن انه موكل ومشرب وهو مقدارها معلوم وذلك بعينه كما تقول ادخل السوق
فانك ترى بين يديه واحدا من الاسواق المعهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا لبعض الاسواق
بحسب العادة واذا كان كذلك فليس بعام وتوضيحه ان اللام قد تطلق ويراد بها تعريف
الحقيقة باعتبار فيها بواحد من معين كما في اكلت الخبز وشربت الماء واشتريت اللحم ودخلت
السوق ويراد بها حصص معهودة فتارة تعلق بها بهذه الاعتبار فقال عادة لا حقائقها
اذ بهذا الاعتبار لا يقع على حقائقها الكلية والوجود الخارجي لما كان مطابقا لما عهد في الذهن
صح اطلاقها المعرف عليه وان لم يكن بينك وبين مخاطبك معهودا وقد يطلق ويراد بها واحد
معين مميز بينك وبين مخاطبك والتميز قد يكون لتقدم ذكره وقد يكون للدلالة العادة عليه
لانه حينئذ يكون في حكم المذكور واذا قلت للعالم ادخل السوق فالمراد السوق الذي اعتاد دخوله
للمخاطبة كل يوم فهو في حكم المذكور وهذا هو العهد الخارجي والاول الذهني فالمعهود وان
كان هنا صحيح اطلاقه على الوجود الخارجي كما في المعهود الخارجي فلذلك يشبه به كما صرح
به المص في قوله كقولك لمخاطبك ادخل السوق الخ ومقوله فكما ان ذلك اشارة الى السوق
وقوله ليس من تخصيص العام في شيء بعض معناه انه ليس بعام ليلزم منه ذلك بل هو معهود بينك
عدة من المعينات على البدل يقيد به بعض منها كالمطلق يقيد بعض ما يوجد معه في ضمنه من
المقيدات والحاصل ان الغرض المط هاهنا ليس هو الاعلام بانه اكل الخبز المعين الفرد المتخصص
لكونه عهدا خارجيا بل المراد به العهد الخارجي المطابق للمعهود الذهني فلا يصح تعيين
وابهام كما ان المعهود الخارجي اذا اطلق على موجود معين من بين معهودات خارجية كالمثال المذ
كور له جهتا تعيين وابهام وذلك لا يخرجه كلا منهما عن العهدية ولا انه اكل خبزا ما
معلوما بين معلومات بل من حيث كونه مقدارا معلوما للعهد الخارجي لكن لما كان بينها بين
معلومات الذهني وسئله لا يخرجه عن ذلك وحاصل الامر انه اطلق المعرف
بلام العهد الذهني الذي هو قسم من تعريف الجنس على موجود معين يحتمله وغيره اللفظ
واريد بخصوصه من بين تلك الجهات المحتملة بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف بلام
العهد الخارجي على موجود معين من بين معهودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق
مريدا به واحدا من اسواق معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا له من بينها
بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا هذا
وقد سبق مضمون هذا ونقول هنا ان لابن المص حاشية وهو ان المص من حاصل الامر
انه لما كان من المشترك ان المط بالعهد الذهني هو الماهية مع فرد ما غير معين وبالعهد
الخارجي هو الماهية مع فرد معين وفي المثال المذكور ليس المراد فردا معينا مستحضرا

ليكون عهداً خارجياً محضاً ولا فرق بينهما ليكون عهداً ذهنياً محضاً بل المراد انه العهد الخارجي المطابق
للمعهود الذهني فلم يجز جنساً تعيين واي تمام كما ان العهد الخارجي اذا اطلق على موجود معين
من بين معهودات خارجية كالمثال المذكور له جنساً تعيين واي تمام وذلك لا يخرج كلامنا عن
المعهودية ووجه الاحتياج الى هذا التقدير ان الغرض المطلوب هنا ليس هو الاعلام بانه اكل الخبز
المعين اعني الفرد التحقيقي ولا انه اكل خبزاً ما بعض اقل الجمع عليه بل الغرض انه اكل مقداراً ما من بعض
معلوماً هو من حيث كونه مقداراً معلوماً للعهد الخارجي لكن لما كان بينهما تباين معلوماً في الذهن
وذلك لا يخرجه عن ذلك هذا ولما ان جعلها المنع في قوله والجواب عن الاول المنع
من عدم الاولوية فهو ان المفهوم من كلام المستدل في هو قوله ليس بعض الافراد اولى من
بعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام انه لو كان بعض الافراد اولى من بعض لم يجز
استعماله في غيره فالمستدل قد سلم ان الاولوية تمنع الجواز فاذا منع الاولوية مستنداً بما
ذكر لم يبق جواز اعتقاد المسئلة وان كان الواقع خلافه فيكون هذا الزاماً له فلا
يرد ما اورده بقوله ومن عليه لا يخفى ان كانت ارادة الاكثر راجحة كانت ارادة الاقل
ممتنعة لا يجب حمل اللفظ على الاحتمال الراجح لانا نقول النزاع انما هو في انه هل يجوز استعمال
العام في الاقل المرجوح مع قرينة صحيحة به ام لا ما ذكرت انما يدل على امتناع ارادته عند
عدم تلك القرينة لا نزاع فيه وكذا لا يخفى منافاته لحصر في قوله وانما هو علاقة المشابهة
لان علاقة العام والخاص التي جعلوها من اقسام العلاقة قد في مباحث المجاز انما هو العلاقة
التي بين العام والخاص المنطقي كالدابة للفرس لا العام والخاص الاصولي والكلام هنا في
الثاني لا الاول وح فلا يبقى الحصر مسلم لهم ان تكون العلاقة هي علاقة العام والخاص فلو تمسك بها المستدل لم يرد عليه ذلك وكذا لا يخفى عليك صحة قوله مدرسة
لكنها ليست حرجاً له لان هذا مبني على ما ذهب اليه المحققون من ان مفهوم الجمع المعرف باللام
عبارة عن كل واحد كالمفرد فلا يرد ان هذا انما هو في غير الجمع المعرف كالنكرة في باقي المنفي ونحوها
واما في الجمع فلا لان الواحد جزء له ايضاً وكان حق العبارة ان يقول لا تريد اكل واحد
من مدلول العام بعض مدلوله لكنه جزء له لجمع مدلوله جزئياته وليست اجزاء
له كيف وقد عرفت ان تمدن حجة بجوزه الى الثلاثة والاثنين ما قيل في الجمع وان اقله ثلثة
او اثنان كان تهم جعلوه فرعاً لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في الاثنين والجواب ان الكلام في
اقل مرتبة يختص بها العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع وان الجمع من حيث هو ليس بعام ولم يقل نعم
دليل على تلازم حكمهما فلا تعلق لاحدهما بالآخر فلا يكون فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتاً للآخر
القاء بل يجوز التخصيص الى الثلثة والاثنين احتج بما قيل في الجمع ان اقله ثلثة او اثنان ودفعه
ظاهر فان الكلام في اقل مرتبة يختص بها العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع وظاهر انه لا تلازم

بين الجمع

بين الجمع والعام لجواز تحقق احدهما بدون الآخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتاً للآخر فقوله من حيث
هو ليس بعام احتراز عن الجمع اذا عرف باللام او اضيف الى المثنى فانه يعم باعتبار التعريف او الاضافة
وعلى قوله ولم يقم دليل على تلازم حكمهما القاء بل ان يقول ان المستدل انما ادعى الدليل في الجمع المخصص
وتلازم الحكمين ح ط لان التخصيص الى الثلثة ثم يثبت الحكم فيما عدا الاثنين هو المشهور
فانه لا قائل بالفصل وقد فرغ بانه يلزم من جواز الاستعمال في ما ليس بعام كالجمع المنكر في
الاثنين او الثلاثة جواز استعمال ما هو عام فيها بل الحق ان عموم الجمع باعتبار الاجزاء دون الجزئيات
فلا فرق ح بين عمومه وعموم المفرد اذا تقرر ذلك فاعلم ان القائل للتخصيص وهو الحكم الثابت
لمتعدد فيكون من جهة المعنى والاول كما في قوله تعالى اقتلوا المشركين والثاني كتخصيص العلة ومفهوم
الموافقة ومفهوم المخالفة فاما تخصيص العلة فجوزه بعضهم ومنعه جمهور المحققين ومن فروع
المسئلة جواز بيع العرايا وهو بيع الرطب على رؤس النخل بالتمر على وجه الارض مثل وطيه فان
الشارع نهى عن بيع الرطب بالتمر وعلله بالنقصان عند الجفاف وذلك بعينه موجود في العرايا مع الاتفاق
على جوازه اللازم ذلك كالاستثناء من القاعدة فلذلك اتفقوا على الجواز مع بقاء التعليل واما مفهوم الموافقة
كقوله تعالى فلا تقل لهما اف فانه يدل بمنطوقه على تحريم التأفيف وبمفهومه على تحريم الضرب وسائر انواع
الاذى ايضاً تخصيصه لانه دليل عام ومن فروعه جواز حبس الوالد لولده وفي جوازه وجهان واما
مفهوم المخالفة كقوله اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا اي لم ينجس اقول يطهر فيه الجنب فانه يدل بمفهومه
على ان ما دونه ينجس بمجرد ملاقاة النجاسة يجوز تخصيصه من كونه دليلاً عاماً من فروعه ما لا
نفس له سائلة كالذباب للاذن بعمومه ان قلنا انه نجس ومنها ما لا يدركه الطرف رواية
علي بن جعفر عن اخيه ع وان كان في دلالتها على ذلك نظر كما قال الشهيد الثاني ره
اصل واذا خص العام والمراد به الباقي فهو مجاز مطلقاً عند الاقدمين وفاقاً للشيخ والمحقق
والعلامة في احد قوليه وكثير من اهل الخلاف وقال القوم انه حقيقة مطلقاً وقيل هو حقيقة
ان كان الباقي غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر الاحاطة بعددها والا فمجاز وذهب آخرون الى كونه حقيقة
ان خص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية وان خص بمستقل من
سمع او عقل فمجاز وهو القول الثاني للعلامة اختاره في التهذيب وينقل هنا مذاهب
الناس كثيرة سوى هذه لكنها شاذة الوجوه فلا جدوى في التعرض لنقلها لنا انه لو كان
حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركاً بينهما واللازم منتف بيان الملازمة انه ثبت كونه
للعموم حقيقة ولا ريب ان البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضاً
فيكون حقيقة فيه ايضاً فيكون حقيقة في المعنيين مختلفين وهو معنى المشترك وبيان
انتفاء اللازم انه ثبت كون العموم ان الغرض وقع في مثله اذ الكلام في الفاظ العموم التي

قصر العام على بعض مسمياته فان كان بعض مسميات وهو ما كان اقل الجمع اثنين جاز التخصيص العام م

اللفظ وقد يكون من جهة المعنى م

على ما اختاره جماعة استاذ الاصل

البعض م

قد ثبت اختصاصه بباقي الوضع العام اذ الخص عند المراد به الباقي بعد التخصيص فهو مجاز في
الباقي عند اكثر الاصوليين خلافا للحنابلة وقيل ان كان الباقي غير منحصر فحقيقة والا فمجاز
وهو مذهب الغزالي والمحصول وعليه ابو الحسين ومن المذاهب التي لم يذكرها المص انه
ان حصر بدليل عقلي لم يصر مجازا متصلا كان الدليل او منفصلا وان حصر بدليل عقلي كان
مجازا والا فهو له مجاز مطلقا لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما
واللازم منتف لانه يصح هذا انما يصح لو كان العام مستعملا في الباقي وليس كذلك بل في
الكل العام باق على عمومه والمراد منه الشمول والمخصص يدل على اخراج بعض
جزئياته ثم يسند الحكم الى ما بقي بعد الاخراج فالعام وارد للعموم والخاص المخصوص الباقي انما
يراد من مجموع العام مع المخصص لا بان يكون المجموع اسما له كما هو مذهب القاضي
في الاستثناء بل الباقي يفهم من التركيب ثم يسند اليه الحكم بعد الاخراج فلا يلزم الاشتراك
ولا المجاز فعلى ذلك اكرم بني تميم الطوال بمنزلة قولك اكرم بني تميم من قد علمت من صفتهم
انهم الطوال فالمراد من بني تميم جميعهم ولهذا يصح ان يقال وانما الفقهاء منهم فلا يكون مع
رجوع الضمير الى الجميع من غير تخلل صيغة الاستخدام فالطول ان وجد في جميعهم كان الموصوف
بذلك الكل والطول صفة غير مخصصة وكان مجازا عما يحتمل فيه وان كان مختصا ببعضهم
كان الموصوف بذلك البعض والطول صفة مخصصة وكما ان الموصوف اذا كان بذلك
البعض لم يكن المبتدأ مرادا به البعض بل الجميع فكذلك اذا كان الطول صفة مخصصة
لم يكن المراد بالموصوف بعضه بل المراد به جميع جزئياته لان الصفة المخصصة بمنزلة لفظ البعض
وبهذا سلم ما ذكره بعضهم في الاستثناء من ان المستثنى منه مراد به العموم والمستثنى
مراد به الخصوص واداة الاستثناء مرادها اخراجه والاسناد الى ما بقي بعد
الاستثناء لا خروج عن محل النزاع كما لا يخفى ومعنى قوله وبيان انتفاء اللازم ان
الغرض وقع في مثله اذ الكلام في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصها في اصل
الوضع ان قولنا العام ليس بمشترك بين العموم والخصوص مما يلزمه اللازم منتف والغرض
المذكور وهو ان العام ظ في العموم غير مشترك بينه وبين الخصوص وقع في هذين المثالين
فتقدير العبارة ان الغرض وقع في مماثل انتفاء اللازم وهو ما ليس بمشترك لفظا فظهر
بطلان اللازم وكنايته مثله ترجع الى انتفاء اللازم ومعنى قوله اذ الكلام في الفاظ
العموم يعني ان هذا الكلام بعد ما اثبتنا اختصاص العموم ببعض الالفاظ وابطال الاشتراك
اللفظي بين العموم والخصوص فلا يرد ان بطلان الاشتراك اللفظي ليس بضروري
ولا متفق عليه اذ القول به موجود فلا يتم الدليل حجة القائل بانه حقيقة مطلقا

حيث قالوا الصيغة مطلقا سواء كان متصلا او منفصلا
لفظا او معنى كان الباقي اقل او اكثر
فعلى هذا ان اصيغة الصيغة اذا كانت
كالكل في الحكم والعموم والقول بانه
مجاز مطلقا مذهب الغزالي والمحصول
والمص يستقل فيما قال م م

المراد م

امران احدهما ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير انما طرا
عليه تناول الغير والثاني انه سبق الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب
عن الاول ان تناول اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعده تناوله وحده وهما متغايران
فقد استعمل في غير ما وضع له واعترض بان عدم تناوله للغير او تناوله لا يغير صفة تناوله لما
تناوله وجوابه ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي حتى يكون بقاء
التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه و
بعد التخصيص مستعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة وهي صفة اللفظ وعن الثاني بالمنع من السبق
الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة وبدونها سبق العموم وهو دليل المجاز واعترض بان ارادة
الباقي معلومة بدون القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج وصعفه ظ لان العلم بارادة
الباقي قبل القرينة انما هو باعتبار دخوله تحت المراد وكونه بعضا منه والمقتضي لكون اللفظ حقيقة
فيه هو العلم بارادته على انه نفس المراد وهذا لم يحصل الا بمعونة القرينة وهو معنى المجاز
احتج القائل بكون العام المخصوص حقيقة مطلقا غير مشروط بشيء مما ذكر بامرين احدهما
ان اللفظ العام كان متناولا له حقيقة بالاتفاق وهذا التناول باق على ما كان لم يتغير وانما طرا عدم
تناول الغير والجواب ان تناول اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع الغير وبعده تناوله وحده وهما
متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له ولا معنى للمجاز الا ذلك ورده بان عدم تناوله للغير وذلك اذا
كان بعد التخصيص او تناوله للغير وذلك قبل التخصيص لا يغير صفة تناوله لما يتناوله وهو الباقي فيكون
حقيقة لبقاء صفة التناول والجواب ان بقاء التناول لا يوجب كونه حقيقة لان كون اللفظ حقيقة
او مجازا امر اضافي يختلف بالجهة فكونه حقيقة قبل التخصيص لم يكن من حيث كونه متناولا للباقي حتى
يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه
وبعد التخصيص قد استعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة والقول بانه كان متناولا له حقيقة مجرد
عبارة على سبيل التجوز والكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة اللفظ يعني المراد ان هذا
القول من المحتج بانه حقيقة مطلقا مساهلة في العبارة والمراد ان التناول له يوجب الحقيقة
الناشئة من استعمال اللفظ في الكل الذي يكون الباقي بعضه وانما احتجنا الى ذلك التاويل لان
الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة اللفظ دون التناول الذي هو امر معنوي يعني
جعل التناول حقيقة خلاف المعروف عندهم لان الحقيقة صفة للمجاز وهي صفة اللفظ دون
والتناول امر معنوي وحاصل القول ان المراد التناول سبب الحقيقة فلا محذور قال
بعض المحصلين يمكن ان يقال ان هذا القول ما لم يتحقق معناه فانه يمكن ان يراد ان اللفظ
كان متناولا للباقي في الحقيقة اي في نفس الامر لا بمجرد الفرض والاعتبار ويراد معناه الظاهر
ولا صحيح لكن ليس له مدخل في المقصود هنا اذ الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز التي هي صفة

والقول بانه كان متناولا له حقيقة مجرد عبارة اذ
الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز م
اعني الكل المستعمل فيما وضع له

قوله اذ الكلام في حقيقة المقابلة للمجاز الخ قد كان متناولا
له حقيقة لو كان اللفظ الموضوع بالحقيقة متناولا له والحق
انه لا بد اذا كانت صفة اللفظ حال التناول ليست ثابتة بعد
نعم لو قيل ان تعلق الحقيقة بالمراد
بتخصيص لتم المراد م

اللفظ

لا في الحقيقة المقابلة للفرض والاعتبار التي هي صفة للمعنى وهو التأول هنا والتأويل غير صحيح والكلام في
تأويله له بخصوصه وحاصل الجواب ان ما ادعيتم من ان عدم تأويله للغير اوتأويله لا يقوم صفة تأويله
وليس لما يتأوله وهو الباقي ان اردتم بالصفة التأويل وانما هي الموجبة لكون اللفظ حقيقة
في الباقي فيتوجه عليه ان الحقيقة لا تدخل لها بالتأويل بل الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له وتأويله
كان الباقي بعض مسمى داخلا في الموضوع له فاذا اختص استعماله في نفسه وهو غيرها وضع له فلا يكون
حقيقة وان اردتم بالتأويل الاعم من الحقيقة فلا نسلم واما قوله والقول بانه كان الخ
فالمراد بيان ما ذكره المستدل من ان اللفظ كان متأولا له حقيقة خلاف المعروف لان
الحقيقة صفة اللفظ والتأويل امر معنوي والمراد التأويل الحاصل
بسبب الحقيقة فلا موجب ح ان التأويل حقيقة يتناول في العبارة والمراد التأويل بسبب الحقيقة
وهو الوضع للجميع الذي الباقي بعضه والجواب ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار تأويله
للباقي وليس باعتبار انضمامه اليه حتى يكون بقاء التأويل مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث
انه مستعمل في المعنى ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص مستعمل في نفس الباقي فقط فلا
يبقى حقيقة فيستدل عليه يمكن ان يكون مراد المستدل ان عدم تأويله لغيره المذكور من حيث الحكم
اذ تأويله لا يغير صفة تأويله لما يتأوله من حيث المفهوم فالعام بعد التخصيص باول جميع الافراد
من حيث المفهوم كما كان متأولا له فيكون حقيقة وان لم يتأول البعض من حيث الحكم وهو
لا ينافي كونه مستعملا في المعنى الحقيقي وهو مدفوع بالبداهة الا ترى الناس من لا يخرجون انه يسبق الى
الفهم اذا مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة واجيب بالمنع من السبق الى الفهم اذا سبق
الباقي بخصوصه فلا يراد انه اذا سلم سبق العموم لا معنى لمنع سبق الباقي لانه احد جزئياته
ولا معنى لسبق العموم الا سبق جزئياته بكثرتها وذلك لان سبق العموم انما يستلزم سبق
الباقي على انه بعض منه لا على خصوصيته والذي يظهر من هذا الكلام انه جواب دخل مقدر حاصله
ان ما ادعيتم من السبق انما هو بقرينة التخصيص لا مطلقا فيكون مجازا ومحصول الجواب ان القرينة
لنفي احتمال غير الباقي لا لارادة الباقي وانما ارادته حقيقة لسبقها اليه الا عن القرينة وعلى
هذا فاعتراض المعترض مستفاد من الحجة بقوله انما المحتاج الى القرينة عدم ارادة الخ دفع دخل
يقضي ان القرينة الخ احتمال الغير لا لارادة الباقي لتكون قرينة المجاز وانما ارادته حقيقة
سابقة على القرينة واعترض بانه يعلم بعد التأمل فيما ذكر سابقا يعلم ضعف ما ذكره
من وجه الضعف لان الاحتياج الى القرينة انما هو لاخراج بعض من الحكم وقصر الحكم على
الباقي لا لعدم دلالة اللفظ على المخرج ودلالته على الباقي حتى يكون مجازا وانما يدل على
صحة ما ذكرنا ان ارادة الباقي ليس وضع آخر يخصه ليكون مشتركا ولا نوعي ليكون مجازا
لما عرفت من ان العام باق على عمومه واستعماله في الباقي بعينه المخصص يكون استعماله بعينه على الوجه

وهو ما في وحاصل الجواب ان التأويل حقيقة م

الحرج م

هو

هو الاستعمال الاول الذي كان بحسب الوضع في معناه الحقيقي بهذا والكناية والاشارة في
هو دليل المجاز وهو معنى المجاز وهذا لم يحصل المتأدد مع القرينة ولعدم حصول
العلم الا بالقرينة والعلم اي العلم بان الباقي نفس المراد لم يحصل الا بمعونة القرينة
حجة من قال بانه حقيقة ان بقي غير محصور ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير محصور
في عدد واذا كان الباقي غير محصور كان عاما والجواب منع كون معناه ذلك بل معناه تناول
للجميع وكان للجميع اولا وقصرا لغيره فكان مجازا ولا يذهب عليك ان مبنى الغلط في
هذه الحجة اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين
في مواضع متعددة ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء مجازا في المنقطع
وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض احتج القائل بكون العام المخصص حقيقة ان بقي
غير محصور بان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ العام دالا على امر غير محصور في عدد واذا كان
الباقي غير محصور كان عاما وهو المط والجواب انا نمنع ان معنى العموم كون اللفظ كما دالا على
امر غير محصور في عدد فانا اذا قلنا الكواكب السيارة مضيئة مثلا يكون عاما وليس هناك
دلالة على امر غير محصور ولو سلم فهو مسلم في معنى لفظ العام لا الكلام انما هو في صيغة
محو كل والمسلمين وغير ذلك والى الاشارة بقوله ولا يذهب عليك ان منشأ الغلط
في هذه الحجة اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ بل في الصيغ التي تطلق
عليها وعلى كل منها لفظ العام كما يقال كل عام وكافة عام وذلك لان الصيغ مدلول لفظ العام و
كذلك الصيغ في لفظ الامر والجمع والاستثناء فانها مدلولة كما يقال جاءني زيد هذا الغلط منشأه اشتباه
احد المتشاركين بالآخر لان لفظ العام مدلول لنفسه كما ان الصيغ مدلول له وقد وقع مثل هذا
الاشتباه لكثير من الاصوليين في مواضع متعددة على ما حكى عنهم المص فذكره ككون الامر للوجوب والجمع للا
ثنين والاستثناء مجازا في المنقطع الى غير ذلك ثم انه لا يخفى انه لو كان المراد من لفظ العام ايضا ما هو مصطلح
الاصوليين لا يصلح كونه منشأ للاشتباه نعم لو كان المراد بالعام المنطقي كان له وجه اذا تقرر ذلك فموضع
النزاع فيما نحن فيه انما هو في صيغ العام محو كل وكافة وعامة لا في لفظ عام وكذا في صيغ الامر نحو
اضرب وليضرب لا في لفظ امر انما هو امر ولا في نحو اضرب وفي صيغ الجمع نحو الرجال والمسلمين لا في لفظ
جمع انتهى ح م ع وفي صيغ الاستثناء نحو الا وغير وسوى ونحو ذلك لا في لفظه وهو من باب اشتباه
العارض بالمعروض اي الاشتباه المذكور الناشئ من كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ من باب
اشتباه العارض وهو لفظ العام بالمعروض الذي هو صيغ العموم والمفهوم مما صدر هذا وما
ذكره العلامة فذكره في بحث الاستثناء من انه في المنقطع مجاز بانه من ثبت عنان الفرس صرفه وانما
يتحقق ذلك في المتصل صريح في ان الخلاف في لفظ الاستثناء حجة القائل بانه حقيقة
ان حصر غير مستقل انه لو كان التقييد بما لا يستقل موجب مجازا في نحو الرجال المسلمين من المقيد

لها معروضة ايضا واللفظ الموضوع قد يطلق ويراد به عينه كما يقال زيد مبتدأ وزيد زيد وقد يطلق ويراد به مدلوله م

بالصفة وأكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط واعتبر الناس الا الفلان من المقيد بالاستثناء لكان
نحو مسلمون للجماعة ولكان نحو المسلم للجنس او العهد مجازا ولكان نحو الف سنة الا خمسين
عاما مجازا والقرائن الثلث باطلة اما الاولان فاجماعا واما الاخير فلكونه موضوعا وفاق من
الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات مقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار بواسطته
لمعنى غير ما وضع له اولا وهي الدلالة على انه لما انفك عنه ومعه لما انفك اليه ولا يحتمل غيره وقد
حصلتم ذلك موجبا للتقييد فالفرق تحكم والجواب ان وجه الفرق ظاهر فان الواو في مسلمون
كالف ضارب والواو في مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام في نحو المسلم
وان كانت كلمة الا ان المجموع بعد في العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز و
نقل من معنى الى آخر فلا يرد ان مسلم للجنس والالف واللام للقيد والحكم بكون الف سنة الا
خمسين عاما حقيقة على تقدير تسليمه مبني على انه تمام المدلول وان الاخراج منه وقع قبل
الاسناد والحكم وانت خبير بانه لا شيء مما ذكرناه في هذه الصور الثلث بمتحقق في العام
المخصوص لظهور الامتياز بين اللفظ العام وبين المخصص وكون كل منهما كلمة برأسها والا لزم
ارادة البلوغ من لفظ العام لا تمام المدلول مقدما على الاسناد وح فكيف يلزم من
كونه مجازا كون هذه المذكورات مجازات احتج القائل بكونه حقيقة ان الخص بعض
مستقل بما حاصله انه لو كان العام المقيد بالاستثناء مثلا مجازا لكان كل لفظ
مركب مع الآخر وضع لمعنى وقد كان قبل التركيب دالا على معنى آخر مجازا وذلك نحو المسلمون
فان مسلما وضع لمعنى قام به الاسلام ثم مع علامة الجمع وضع لجماعة قام بهم الاسلام ولا يدل
مسلم وحده فيه على جزء المعنى ونحو المسلم اذا كان معرفا لتعريف جنس او عهد فانه مع اللام وضع
للحقيقة الكلية من حيث هي هي من حيث انها في ضمن شخص معين اذ ليس مسلم معه فيه
دلالة على شيء بل المجموع هو الدال ونحو الف سنة الا خمسين عاما من الاستثناء الواقع
في غير العام بل في العدد فان الاعداد تصوغ في معانيها ولا يجوز فيها والمجموع المركب من
المستثنى والمستثنى منه واداة الاستثناء موضوع لما بقي بعد الاستثناء واللوازم كلها
باطلة اما الاولان فاجماعا واما الاخير فوضع وفاق من الخصم لموافقته لنا على كون
اسماء العدد بعد الاستثناء حقيقة وان ذهب الى خلاف ذلك في العام بيان الملازمة ان كل واحد
من المذكورات مقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له اولا وهي هذه
ايضا المذكورات بعد وجود ذلك القيد لما انفك عنه من المطلق نحو مسلم والف سنة
ومعه اي مع القيد لما انفك القيد من المقيد ولا يحتمل غيره اي غير ما انفك القيد من الجماعة والجنس
والعهد وسماية وخمسين والحال انكم قد تعلمتم ذلك النقل للعام مع القيد الذي كالجزء
له موجبا للتجوز هناك فليكن كذلك هنا فحكمكم بالفرق تحكم لا عن دليل لان المقتضي للتجوز

مجازا ام

في مثال الشرط والصفة والاستثناء هو بعينه يأتي فيما ذكرنا من الامثلة من جمع المسلمين والمعرف باللام الجنسية
او العهدية وكذلك الاستثناء في الف سنة الا خمسين عاما لاشتراك الجميع في التخصيص بالقيد لغير المعنى الاول فان المجموع كان اللفظ المخصص المفرد فلا دخلت عليه
ومع هذا الاتفاق على ان ذلك لا يغير اللفظ عن كونه حقيقة حاصل فيلزم ذلك فيما ذكرنا من الامثلة لان واو الجمع تكون معناه وكذلك الكلام في لفظ مسلم لا دخلت عليه اللام تغير عن المعنى الاول
العلة واحدة فلم قلتم لا يلزم والجواب ان وجه الفرق ظاهر لان ما ذكر ثمة من الصور ليس شيء منها عاما
متناولا لان الكلام انما هو في العام وذلك لان الواو في مسلمون كالف ضارب وواو مضروب جزء الكلمة
والمجموع لفظ واحد يعني كما ان الالف في ضارب والواو في مضروب لا يكونان كلمتين اذ لم يوضعا لمعنى
على معنى بل وضع مجموع الضارب ومجموع مضروب لمعنى فكذلك الواو والنون في نحو مسلمون بخلاف نحو الرجال
اذا قيد بصفة او شرط او استثناء فان الرجال وحده وضع للعموم فيكون استعماله في ذلك المعنى حقيقة
والباقي والالف واللام في المسلم اذا كان كلمة اسما او حرفا على اختلاف المذهبين الا انه بعد التركيب قد بقي
كل واحد من الجزئين اعني الالف واللام ومسلما دالا على ما وضع له فيبقى حقيقة كما كان نحو زيد قام وا
تخصيص بانه لا دخل في ذلك لكونه لفظا واحدا او متعددا فقوله والالف واللام في نحو المسلم وان كانت
كلمة الظاهر سواء كان اسما وهو ما كان بمعنى الذي او حرفا وهو ما سواه وقوله الا ان المجموع اي
مجموع الجنس والقيد وقوله فانه بعد في العرف كلمة واحدة ويفهم منه واحد من غير تجوز اراد به ان ذلك
مخالف الموصوف مع الصفة مثلا فان كل واحد منهما كلمة عرفا وقوله والحكم بكون نحو الف سنة الا خمسين
عاما حقيقة يعني في سبعمائة وخمسين وقوله على تقدير تسليمه اي تسليم كونه حقيقة اشارة الى ان تعميم
والا ان عشرة في على عشرة الا ثلثة مجاز في السبعة وبعضهم ان العام الذي اخرج منه البعض بالاستثناء
باق على عمومه بحسب الدلالة والارادة وليس من العام المخصص في شيء وليس مجازا فاذكره البعض
من ان العام المخصص بالاستثناء عند ابي الحسين حقيقة في الباقي يكون بالنظر الى الحكم والاسناد
على ما هو المختار في الاستثناء من انه يحتمل ان يكون تخصيصا وهو بالنظر الى الحكم والاسناد وان لا يكون
وهو بالنظر الى نفس المستثنى منه لانه باق على عمومه وحاصله انه يجب كونه مفيدا للكل بان يكون العام
باقيا على عمومه مرادا به الشمول والمخصص دال على اخراج بعض جزئياته ثم مسند الى الباقي بعد الاخراج
فالعام مراد به العموم والخاص مراد به الخصوص والباقي انما يراد من مجموع العام مع تخصيصه لا من العام
فقط اعني من مجموع حاكم العموم الا بعد حقيقة والى هذا الاشارة بقوله وهو مبني على
انه تمام المدلول وان الاخراج منه وقع قبل الاسناد والحكم والكناية في منه لفظ الف سنة من
صيغ العموم وقوله وانت خبير فانه لا شيء مما ذكرناه الا كون المجموع كلمة واحدة وكون المراد
منه تمام مدلوله ووقوع الاخراج منه قبل الاسناد والحكم وقوله في هذه الصور الثلث
واعني مسلمون والمسلم والف سنة الا الا خمسين عاما وقوله لان المفروض دليل آخر على مجا
زية الباقي بعد الاستثناء فان المفروض فيما نحن فيه ارادة الباقي من لفظ العام لا تمام المد
لول حال كونه مقدما على الاسناد ليكون حقيقة واذا كان تمام المدلول غير مراد فيكون

بعضه

مستثنى بعضه

مجازا

وح فكيف يلزم من كونه مجازا في اللفظ العام لكونه مستعملا في غير ما وضع له كون هذه الصور
المذكورة ان هذا الا تعسف وقياس مع الفارق الجلي ما قيل في هذا الدليل نظرا الى الفرض
ارادة الباقي في الكلام لا في لفظ العام ولو فرض الحق كلامه صار النزاع لفظيا
الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا مطلقا
ولا اعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا نعم يوجد في كلام بعض المتاخرين ما يصير الى غيره عنه ومن الاصل

من نحو السلم المسلمين والكسنة الاحمدين على المجاز مع ظهور الامتناع المذكور وفرض الارادة المذكورة م

اختلف الناس في العام المخصوص هل هو حجة فيما بقي ام لا اما العام المخصص بالمجمل نحو اقتلوا المشركين الا بعضهم او هذا العام مخصوص من اقتلوا المشركين او اقتلوا المشركين الا بعضهم او لم يرد كل مات او له فليس بحجة بالاتفاق انما النزاع في المخصص بمبين مثل ان يقول اقتلوا المشركين ثم يظهر ان الذي لم يراد والاقرب انه حجة مطلقا سواء خصص بمتصل او منفصل ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب سوى ما يوجد في كلام العميدي شارح التهذيب ومنهم من انكر حجيته مطلقا كعيسى بن ابان وابي ثور ومنهم من فصل واختلفوا في التفصيل على اقوال منها استضعف الفرق بين المتصل والمنفصل في حكم حجية الاول دون الثاني واستضعفه المص وذهب بعضهم الى انه يبقى حجة في اقل الجمع من اثنين او ثلثة على اختلاف الرأيين في اقل الجمع وعلى هذا فلو كان المخصص مجملا كقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم لم يكن حجة لان اي بعض فرض يحتمل ان يكون هو الخارج فلا يحصل الظن بالباقي وقيل يعمل به الى ان يبقى واحد والمخصص المجمل اعم من ان يكون هو الخارج فلا يحصل الظن متصلا او منفصلا مستقلا ام لا عقلا او نحوه لا مجملا مركبا وجه كما ذكرنا او مجملا من وجه مبينا من وجه اخر حجة كقوله اقتلوا المشركين الا بعض اليهود فانه مبين بالنسبة الى ما عدى اليهود من المشركين مجمل بالنسبة الى بعض اليهود فيكون حجة فيما عدى اليهود من اليهود كذا يظهر من كلام بعض الاصوليين وح فلعل الاطلاق اشارة الى هذا التفصيل المجمل كما يحتمل ان يكون عائدا الى الحجية بمعنى كونه حجة سواء كان متصلا او غيره او الجمع وغيره بل الظاهر انه المراد حيث قال ظاهر بالتفصيل وان كان في الاطلاق تعدد احتمال ما يقتضي عوده الى المجمل والحاصل انه اشار الى ان الحاق القول في المخصص المجمل من الالحاق فان النادر وانه لم يبق حجة لا قطعا ولا ظنا لنا القطع بان السيد اذا قال لعبده كل من دخل داري فاكرمه ثم قال بعد المخصص المتصل لا تكرم فلانا او قال في الحال بالمخصص المنفصل الا فلانا فترك اكرام غيره من وقع النص على اخراجه عد في العرف عاصيا والاصل عدم النقل فيكون كذلك لغة وذلك دليل ظهوره في ارادة الباقي وهو المط اذ لا معنى له لارادة الحكم مثلا ما غير معين لان ذلك ينافي الحكمة فيتعين ان يكون التخصيص قرينة ظاهرة مع ارادة الباقي واعترض على هذا الدليل بانه قياس يحتمل

بالنسبة الى م

اقول لنا على المذهب المختار ان السيد اذا قال لعبده كل من دخل داري فاكرمه ثم قال بعد المخصص المتصل لا تكرم فلانا او قال في الحال بالمخصص المتصل الا فلانا فترك اكرام غيره من وقع النص على اخراجه عد في العرف عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة وذلك دليل ظهوره في ارادة الباقي وهو المط من ذمه العقلاء م

الذم على ترك غيره ممن وقع النص على اخراجه ولو قال واحدا مع انه لو اكرم واحدا يحتمل المدح ساء على حجيته في الباقي مطلقا كما هو الظاهر من كلام المص على تقدير ان لا يريد بالاطلاق عدم الجمع وغيره ولم يسل المدح الا للامتثال فيلزم الامتثال وعدمه فان اريد بالظهور في الباقي جميع الباقي جملة يلزم تحقق الامتثال الا بالمجموع وتحقق الامتثال بالمدح والبعض بانه وان اريد بلا عموم من المجموع والبعض لم يتم الاستدلال بالذم على ترك غيره من وقع النص على اخراجه واجيب بان الموصول الذم على ترك غيره من نص على اخراجه الاعم من البعض والجميع اذا تحقق العام بان صدق على الافراد في الصورة المذكورة من قوله كل من دخل داري فاكرمه ان دخل واحد فاكرمه عد عاصيا وكذا لذكر واله دخل الدار وترك كل واحد منهم ذم وهو المط بحجية العام بعد التخصيص في الباقي ولا يخفى انه لا مانع من جعل الطاعة والعصيان في افراد العام فان من اكرم بعض من دخل الدار دون بعض في المثال يعد مطيعا بالنسبة الى من اكرمه وعاصيا بالنسبة الى من لم يكن منه فكما في العام قبل التخصيص اذا فعل بعض افراده دون بعض ان قلت الذم بالعام على ما تقرر كل فرد على معنى عدم الاحتياط بفرد فاذا اكرم فردا يحصل صدق ممتثل فكيف يتم دعوى تحقق الامتثال فلا الذم على الاكرام فرد انما يتحقق على تقدير ان يكون اكرامه بقصد تخصيص العام به اما لو اكرمه لكونه احد الافراد وترك غيره عصيانا يصدق الامتثال في الفرد احتج منكر الحجية مطلقا بوجوه الاول ان حقيقة اللفظ هي العموم ولم يرد وسائر ما تحته من المراتب مجازا ذا اراد الفرد الحقيقة وتعذر المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها وتمام الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة في شيء منها ومن هذا يظهر حجة المفصل فان المجازية عند العام انما تحقق في المفصل الثاني على الخلاف في الاصل السابق الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا فيه فلا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول ان ما ذكر من صحيح اذا كانت المجازات متساوية والدليل على تعيينها تعيين احدها اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه كما في موضع النزاع فان الباقي اقرب الى الاستغراق وما ذكرناه من الدليل يعينه ايضا لا فادته كون التخصيص قرينة ظاهرة في ارادة مضافا الى ما افاده عدم ارادته للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم حيث يقرب ما مر في بيان افادة المفرد المعرف للعموم او المفرد ارادة الدلالة على الرد وهنا من حجته التخصيص فحينئذ يحمل على ذلك البعض ويسقط ما ذكره هذا مع ان الحجة عين وافية بل مع القول بحجيته في اقل الجمع ان لم يكن المحقق بها من يرى جواز التجوز في التخصيص الى الواحد لكون اقل الجمع حقيقة منطوقا عليه على كل تقدير وعن الثاني بالمنع من عدم الظهور في الباقي وان لم يكن حقيقة وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق وانتفاء الظهور بالنسبة الى العموم لا يضرنا واحتج الذاهب الى انه حجة في اقل الجمع هو المحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه والجواب لا نم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من الدليل على وجوب الحمل على ما بقي احتج عيسى بن ابان وهو منكر الحجية مطلقا بوجهين الاول وحاصله ان حقيقة العموم اذا لم يكن مرادة كانت مراتبه الباقية كلها مجازات على حد سواء بالنسبة الى اللفظ فلا يحمل على شيء منها وكان اللفظ مجملا فيها وتمام الباقي احد المجازات ولا يحمل

اذ لا معنى لارادته على ما يعتقد لانه تناقض بالجملة فتعين ان يكون التخصيص قرينة ظاهرة في ارادة الباقي م

ابدا كان الحق ما لا يعتقد جواز التخصيص في الواحد بل يقول بحجية الخصوص في اقل الجمع لا يكون وجه ذكر اقل الجمع مطلقا بل ما دام اقل الجمع م

ما دام اقل الجمع م

على شيء منها وكان اللفظ مجملا فيها وتمام الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه بل يبقى متردداً بين جميع مراتب الخصوص
فلا يكون حجة في شيء منها ومن هذا التقرير يظهر حجية المتصل فان المجازية عنده انما تتحقق في المتصل
للبناء على الاصل السابق على هذا الاصل في قوله اصل واذا اختص العام الخ وحجية المنفصل
في انه اذا كان المخصص متصلاً فالباقي بعد التخصيص حجة وان كان منفصلاً فليس حجة لان هيئة
الباقي بعد التخصيص بالمنفصل مجاز عنده لا حقيقة فلا يكون حجة لتعدد المجازات في افراده
فيكون اللفظ غير متعين بل مجملا وح يجري الدليل على المنفصل دون المتصل لتحقق المجازية في الاول
دون الثاني والجواب ان ما ذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات متساوية والدليل على تعيين احدها
انما اذا دل الدليل فيما نحن فيه على المجاز القريب الى الحقيقة وهي الاستغراق فيكون هو المراد
وما ذكرناه من الدليل وهو ما مر من ان اخراج بعض الباقي عن الحكم يوجب الذم فانه يدل
على ان التخصيص قرينة ظاهرة على ارادة كل الباقي ومعنى قوله مضافا الى منافاة عدم ارادته
للحكمة الخ ان الحكمة تقتضي ان لا يطلق الحكيم اللفظ على معنى مجازي بدون القرينة والمفروض
انه لا قرينة هناك سوى التخصيص فلو لم يكن التخصيص قرينة على ارادة الباقي لكان ذلك منافيا
للحكمة واعترض عليه بانا لا نسلم ان الحكيم لا يستعمل اللفظ في المعنى المجازي الا مع القرينة
بعدم ارادة المعنى الحقيقي وسيصرح المص بجوازه وكما ان شاهد قوله احلت لكم بهيمة
الانعام الا ما يتلى عليكم كيف وهو يوجب عدم جواز الاجمال في كلامه تعالى ولا يجوز ذلك في
وقت الحاجة ومن هذا يظهر وجه آخر لضعف ما ذكره المص في باب افادة المفرد المعرف
العموم اذا وقع في كلام الشارع ذكره المص في الفائدة في قوله فائدة مهمة وان الوجه ما ذكرنا
وقوله فح يجب الحمل الخ يتعلق بما يجوز له الخ اذا تبين ان بعض المجازات اقرب الى الحقيقة
وقد الدليل على تعيينه وجب حمل العام المخصص عليه وعلى ما ذكرتموه من انه يحمل فيهما وقوله
مع ان الحجة غير وافية بدفع القول بحجيته في اقل الجمع ان لم يكن المحتج بها ممن يرى في التخصيص
الى الواحد الخ يريد به ان المستدل بهذه الحجة اذا لم يكن المحتج بها ممن يرى جواز في
التخصيص من يعتقد جواز التخصيص الى الواحد حيث انه لم يدع فيه المساواة في جميع مراتب
الباقي بل يقول انه لا بد من اقل مراتب الجمع فيرد عليه ان هذا الاستدلال لا ينفي القول بحجية
العام المخصص في اقل الجمع مقطوعا به على كل تقدير وذلك انه لا سبيل الى القول بان المجازات
تعددت وكان اللفظ مجملا بالنسبة اليها فلا يحمل على احدها لاستوائها بالنسبة اليه اذ اقل الجمع ح
مقطوع به فلا استواء وان لم يجب حمل اللفظ عليه لاحتماله جميع ما بقي وانما اذا اعتقد
جواز التخصيص الى الواحد فلا يرد عليه ذلك لان اقل الجمع مقطوع به على جميع التقادير عنده
هذا واعترض على الجواب اولا بانه يقتضي صحة ما ادعاه المستدل والا لم يكن قائل انه ان اراد بتعدد
المجاز جواز ان يريد بالباقي البعض بلا قرينة فهذا غير جائز في كلام الحكيم وغيره وان اراد جواز ارادة

ولا يخفى ان هذا لا ينقض على من قال بانه حقيقة في الباقي ويكون توجيهه في الباقي انه حقيقة بانه ليس مراده من قال انه حقيقة في تمام الباقي من حيث انه تمام بل من حيث انه بعد انقراض العام الخ ح ح بقي في الاستدلال انه اخذ المقارن فلا يحمل عليه بخصوصه م م م م م م

بعضه

وسقط م

حوار المجاوزة

البعض

البعض بقرينة فحينئذ لا يصير اللفظ مجملا وما ادعى ذلك وقوله المص اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة
ووجد الدليل على تعيينه كما في موضع النزاع فان الباقي اقرب الى الاستغراق ان اراد به تعيين جميع ما
بقي حمله فهو غير مراد لان الباقي يجوز في المجاز والبعض اذا تحقق العام وثانيا ان تقييد الوقوع بكلام الحكيم
قد ينافي الاستدلال بعدم العمل على الاطلاق في الاستدلال وثالثا بان منافاته للحكمة مشكل اذا
كان جمعا فان اقل الجمع متحقق قطعا على نحو ما اجاب به عن حجة الشيخ في الجمع المذكر من منافاته للحكمة بان
اقل المراتب متحقق فلا ينافي الحكمة واجيب عن الاول بان المراد بتعدد المجازات احتمال ارادة بعض
العلماء من الباقي او ارادة جميع العلماء منهم لا حقيقة الجمع فلا تنفعه قرينة الاخراج في المثال المذكور
اذا قال اكرم العلماء اراد دخولهم واراد خروج بعض من لم يدخل في العلماء الداخلين لكن استعمال
العلماء في الداخلين مجاز ان اراد به كل من دخل او بعض من دخل لان المجاز متحقق على
التقديرين وقرينة المجاز الاول وهي الاخراج متحققة ومعها يصح المجاز لكن يبقى معها مجملا فلا
يجوز بغير قرينة ويتم الاستدلال في الجملة وهو مشكل لان المجاز في العلماء ان كان المراد
الاول بقرينة لا ينفع في الثاني فلا ينفع فيه قرينة الاول بل لا بد له من قرينة فاذا فقدت علمنا ارادة
الجمع من الباقي على نحو العام حقيقة وح يقول ما ذكرناه من الدليل يعينه مراده جعل الباقي مجازا
في الجميع لا انه تسليم لاحتمال التعيين في الثاني لان ذلك لا يجوز بمجرد الاحتمال وان كان قوله اولا ان ما ذ
كرتموه صحيح اذا كانت المجازات متساوية يوهم ان في الباقي مجازات لان ذلك لا يجوز بل هو مجاز
واحد له افراد لا مجازات والفرق ان المجاز لا يحتاج الى قرائن وبدونها لا يصح بخلاف افراد المجاز
فانه يحتاج الى قرينة في اصله وهي اخراج ما خرج والكلام منوهم واصل ابهامه كلام
المستدل حيث قال ان تمام الباقي احد المجازات الا انه يرد في مراده ان المجاز قرينته
لدفع ارادة الحقيقة ولا يفيد تعيين المجاز من كل وجه فانا اذا قلنا رأيت اسدا في الحقيقة وقلنا رأيت اسدا
في الحمام انما يستفاد من قرينة الحمام حيوانا مفترسا ويبقى مجملا في اي موضع هو فيصير مجملا و
مثله العام المخصص فان الباقي بعد الاخراج غير متعين في قوم مخصوصين وهو معنى الاجمال و
من هذا يظهر الجواب عن الثاني وعن الثالث بان العموم انما يدل الجمعية عن معناها وجهة
الحكم المفرد ورجوعها بالتجوز لا بد له من دليل ولو قرينة ولم نعلم وارد الحجة في قوله مع ان الحجة
الحجة الاولى من وجهي حجة منكر الحجية مطلقا والضمير في بها والاولى في لكون اقل الجمع علة يتعلق
بغير وانه والتنوين في حج بدل الاضافة كما مر والتقدير حين كون المحتج بها ممن لا يرى جواز
التجاوز الى الواحد وقوله على كل تقدير اي سواء انضم الى اقل الجمع تمام الباقي ام بعضه اولا الحجة
الثاني من وجهي حجة القائل بعدم الحجية مطلقا انه بالتخصيص خرج عن كونه ظ وما لا يكون ظ
لا يكون حجة واجيب بالمنع من عدم الظهور في الباقي وان لم يكن حقيقة وسنذكر هذا
المنع يظهر من دليلنا السابق وهو ان السيد اذا امر عبده باكرام كل من دخل داره واستثنى

وان الباقي احد افراد المجاز لا احد المجازات م

نفي

بعضهم ولم يقل أحد بأكرام جميع من بقي بعد التخصيص عند في العرف عاصيا ودمه العقلاء
على المخالفة وذلك دليل ظهوره في ارادة الباقي وهو المدعى واحتج الذاهب الى انه
حجة في اقل الجمع بان اقل الجمع هو المحقق والباقي مشكوك فيه فلا نصار اليه وحاصله
ان المجازات متعددة فترد فيها والمحقق اقل الجمع فيحمل عليه والجواب لا نسلم ان الباقي
مشكوك فيه لما ذكرنا من الدليل سابقا على وجوب الحمل على ما بقي من ان السيد اذا قال لعبده
كل من في داري مع معارضة يكون الجميع اقرب الى الحقيقة واعلم ان هذا الدليل انما ينهض فيما
اذا كان العام من صيغ الجمع اما لو كان اسم جنس مفردا معرفا باللام على القول بعمومه او غير
ذلك من صيغ العموم فلا لما هو ظاهر الثالث فيما يتعلق بالمخصص اذا تعقب
المخصص متعددا سواء كان جملة ام غيرها وصح عوده الى الكل واحد كان لا ضمير مخصوصا
قطعا او يحتمل معه الباقي او يختص هو به اقوال الاول وقد جرت عادتهم بعرض الخلاف ولا
حجاج في تعقب الاستثناء ثم يتردون في باقي انواع المخصصات الى ان الحال فيها كالحال في
الاستثناء ونحن نجري على نهجهم حذرا من قول بعض المحققين بالمزج بعد احتياجه الى
تجزي وضاع الاحتجاج فنقول ذهب قوم الى ان الاستثناء المتعقب الجمل المتعاطفة ظاهر
في رجوعه الى الجميع وفسره بعضهم بكل واحد ونحكي هذا القول عن الشيخ رحمه الله وقال آخرون
انه ظاهر في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف لنا لا ندري انه حقيقة في اي الامرين و
قال السيد المرتضى رضي الله عنه انه مشترك بينهما فيتوقف الى الظهور القرينة وهذا ان
الحق لان موافقا للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة على كل حال ثم ان الخلاف
تظهر في استعمال الاستثناء في الاخير الخارج عن الجميع فانه مجاز على ذلك القول بخلاف عند القول
حقيقة عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا يرجع حاصله الى اعتماد القرينة
على الامرين واختار العلامة في التهذيب ظاهر يحتمل لان فهمه وجود القرينة
ذهب العلامة رحمه الله في التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث
في طلب التخصيص واستقربه في النهاية عدم الجواز ما لم يستقص في الطلب وحكى فيهما
كلا من القولين عن بعض من العامة وقد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع
فقال بعضهم ان النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وهو الذي
يلوح من كلام العامة في التهذيب وصرح به في النهاية وانكر ذلك جمع من المحققين
القائلين انا العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا وانما الخلاف في سلع
البحث فقال الاكثر يكفي بحيث يغلب معه الظن بعدم المخصص وقال بعض انه لا يكفي
ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه والظ ان الخلاف موجود في المقامين لنقل جماعة
القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين وصرح

آخرين

١٤٠

آخرين باختياره لكنه ضعيف وربما قيل ان مراد القائل انه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب
اعتقاد عمومه حرما فان لم يتبين الخصوص فذلك والا تغير الاعتقاد وينقل عن بعض العلماء
انه قال بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل وهذا غير مفيد ودعنا من مباحث
العقلاء ومصطلحات العلماء وانما هو قول صدر عن عامي واستمر في عادة
هو جيد والمختار انه لا يجب في الاستدلال بالعام الاستقصاء في البحث عن طلب المخصص بل يكفي
الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالا راجحا فان
التخصيص في الحقيقة جزئي من جزئيات الحقيقة الكلية اعني فهم كل دليل يحتمل ان يكون
له معارض احتمالا راجحا والقاعدة الكلية انما يحكم بحكمها على جزئياتها فيكون دليلا جزئيا
من القضية الكلية اعني فهم كل دليل يحتمل ان يكون له معارض يجب التفحص عنه فبثبت فيما نحن فيه
التفحص عن المخصص للعموم بالقدر الارجح من الظن لان التخصيص في الدلالة حتى قيل ما من عام
الا وقد خص لبيان شدة الاهتمام بها والمبالغة فيها فساوى احتمال عدمه مساويا لاحتمال

اصل

اجماعا وحصر والخلاف

اعني

عدمه لكن ربما تشكل المساواة بعد ثبوت القاعدة الكلية ما من عام الا وقد خص اللهم الا ان يقال
انها لم تثبت قطعا وان ثبتت واعترض بانه ان اريد التخصيص الثابت فهو مما لا نزاع فيه وان اريد
التخصيص سواء كان ثابتا ام لا كيفية الدلالة كما ان العموم ايضا كذلك فان كان العموم الخاص
وجب العمل ولا يجب البحث عن المخصص وان كان مساويا او مرجوحا لم يجز العمل به الا بعد البحث عن
المخصص فاذا لم يظفر وصار راجحا جاز العمل به وهناك العموم مساو للتخصيص قطعا ان لم يكن
نقل انه مرجوح فيتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش وانما اكتفينا بالظن الحاصل بعد
بعد الاستقصاء لعدم العلم والعام وان دل على مدلوله لكن احتمال وجود المخصص قبل
الاستقصاء والبحث يعارض دلالته واجيب بان العمل بالعموم مشروط بعدم التخصيص لنا اولا
لا قطعا اذ اشتراط ذلك يؤدي الى ابطال العمل باكثر العمومات كما لا يخفى والا لم يكن حجة
مع الاستقصاء ايضا لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وهو باطل بالاتفاق وح يكفي
في عدم التخصيص الظن الحاصل من كون التخصيص خلاف الاصل اذا عرفت ذلك فنقول وقد اختلف
كلامهم في بيان موضع النزاع فقال بعضهم ان النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن
المخصص وهو الذي يلوح من كلام العلامة في التهذيب وصرح به في النهاية لا يخفى من تدبر
حيث ذكر اولا ان مذهب العلامة في التهذيب جواز الاستدلال بالعام قبل البحث في طلب
المخصص لا استقصاء البحث والجواب ان المراد بقوله ثانيا في بيان محل النزاع لا في الاختيار
كما نبه عليه قوله وصرح به في النهاية اي لما ذكر من الجواز مع تقدم النقل عن النهاية عدم
الجواز ما لم يستقص في الطلب قال البهائي في حواشي الزبدة العلامة في النهاية على عدم
جواز العمل بالعام قبل استقصاء البحث عن المخصص واراد بالاستقصاء عدم الاكتفاء
باصالة عدمه وقوله فالاقوى الى آخره دعوى بين الاولى عدم جواز العمل بالعام
قبل البحث عن المخصص ودليله ما ذكره بقوله لنا ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة و
كيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة حتى قبل الخ والثانية الاكتفاء بالظن القوي و
عدم الحاجة الى القطع ودليله ما ذكره بقوله وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط القطع
لانه مما لا سبيل اليه غالبا واعترض عليه بانه مصادرة على المدعى لان وجوب البحث عن كل كيفية
غير مسلم وان هذه الكيفية المدعاة مختلف فيها فان كان دليل الوجوب الاجماع فلا اجماع
وان كان مجرد حكمكم فلا نسلم واجيب بان الاتفاق لما وقع على وجوب البحث عن
الكيفية فالمخالف عقل عن كونه التخصيص كيفية والا لم يوافق على وجوب البحث عن الكيفية
وهذا الى التوجيه المذكور منقول قول القائل ولهذا الكلام عن ذلك القائل الى القول
بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وجزما يحتمل ان يكون قيدا لاحد الامرين
من الاعتقاد والوجوب ولكنه يبينه وعدم التخصيص احتج مجوز التمسك به قبل البحث

وظاهره جواز التمسك قبل البحث عن المخصص

الدعوى الاولى

لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان
ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهذه المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم اعني
طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض ايضا بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن
وجود ما يصرفها اللفظ عن حقيقته وبهذا اصرح العلامة وصرح به على مختار التهذيب وهو كالصريح
في موافقة هذا القائل فتامل والجواب الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها
مخصوصة كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا والظن قبل البحث عن المخصص ولا كذلك الحقيقة
فان اكثر الالفاظ محمول على الحقائق القائلون بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص
قالوا لو وجب البحث عن المخصص بحيث لا يجوز التمسك بالعموم الا بعد طلبه لوجب البحث عن التجوز
بحيث لا يحمل اللفظ على حقيقته الا بعد طلب المجاز والتالي باطل اما الاولى فلان عدم جواز التمسك
بالعموم قبل الطلب ليس الا لاجل التحرز عن الخطاء المحتمل وهذا المعنى قائم في الحقيقة من اللفظ
فهما متساويان فيه واما الثانية فلانهم كانوا الالفاظ على حقائقها من غير بحث عن انه هل وجد
ما يوجب العدول عنها الى مجازاتها اولا والجواب بمنع الملازمة وابداء الفرق فان شيوع تخصيص
ما من عام الا وقد خص او جب الشك في ان هذا العام مخصص ام لا فوجب التخصيص بخلاف
المجاز فانه ليس هذه المثابة فلا يجب التفحص عنه فان قالوا المجاز كثير في
اللغة حتى صار قولهم اكثر اللغة مجازات مثلا فلا فرق بينهما قلنا هذا باطل من تتبع اللغة
حصل له ظن قوي بان اكثرها حقائق وان هذا القول لم يثبت كما يحصل الظن للمتتبع بان اكثر العمومات
مخصصة وان المثل المذكور مدفوع هذا وقوله فنا قل اشارة الى احتمال كون الاستدلال على
عدم وجوب تحصيل القطع باستقاء المخصص لانه لو كان شرطا لكان حمل اللفظ على حقيقته مشروطا
بالقطع باستقاء المجاز وقد يظن ترجيح هذا الاحتمال باعتبار ادراج لفظ الاستقصاء في العبارة
وليس بشيء لان في النهاية اكتفى بالظن مع انه ذكر الاستقصاء وقرب وجوبه كذا في
الحاشية وقوله كما عرفت يعني في المثل المشهور واحتج مشترط القطع بانه ان كانت
المسئلة مما كثر فيه البحث ولم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان
لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه
ايضا لانه لو اريد بالعام الخاص لمنصب لذلك دليل قاطع يطلع عليه فاذا بحث المجتهد ولم يعثر
بدليل التخصيص قطع بعدمه واجيب بمنع المقدمتين اعني العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل
عند بحث المجتهد فانه كثيرا ما تكون المسئلة مما كثر فيه البحث او بحث فيها المجتهد فيحكم ثم يجد
ما يرجع به عن حكمه وهو ظ احتج القائلون على اشتراط القطع بان المسئلة ان كانت مما كثر
بحث المجتهدون فيه فلم يطلعوا على مخصص او معارض فالعادة قاضية بحصول القطع بعدم المخصص
والمعارض اذ لو كان لعدمهما لوجد وان كانت مما بحث فيها المجتهد وكرر بحثه عنها فانه بعد التفحص

الاولى بالتوجيه بل شاهد الاحتمال كون الاستدلال على عدم وجوب تحصيل القطع باستقاء المخصص لانه لو كان شرطا لكان حمل اللفظ على حقيقته مشروطا بالقطع باستقاء المجاز

والبحث يحصل له القطع بعدم المعارض والمختص اذا كان احدهما النصب عليه دليل يحصل
الاطلاع على ذلك وحيث انه بحث ولم يعثر بدليل التخصيص وجب القطع بعدمه لا يقال هذا الدليل
انما يدل على ان تحصيل القطع ممكن ولا يدل على وجوب اشتراطه لانا نقول اذا امكن وجب
لما تقرر من انه لا يجوز العمل بالظن مع امكان القطع ويمكن ان يكون مراده الرد على من انكر امكانه
وحاصله على ما قيل ان هذا لا يدل على اشتراط القطع بل لو تم انما يدل على امكان حصول
القطع او حصوله وابن هذا من ذاك ولو كان هذا الكلام من الخصم في رد ما قيل
انه لا يمكن القطع الا في مقام الاحتجاج على اشتراط القطع اللهم الا ان هذا الكلام مبني على انه
اذا امكن القطع لا يجوز العمل بالظن وانما رخص العمل بالظن فيما لا يمكن تحصيل القطع فاذا ثبت
امكان القطع ثبت اشتراطه ولا يخفى انه محل النظر سيما في المرغبات والجواب بمنع المقدمتين
اعني العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد وحاصله منع كون كثرة
بحث المجتهدين مع كونهما او
عن المجتهد
مع كثرة بحث المجتهدين
مع كثرة بحث المجتهدين
بحث المجتهدين عنه ومع كثرة محصلة بسبب وجدانه للاقوى الذي هو المخصص او المعارض
وابن القطع ثم انا لو سلمنا ان المخصص لا يندر عن جميع العلماء فمن اين لي الجميع ومن اين
عرف انه بلغ كلام جميعهم فلعل منهم من تنبه للدليل ولم يكشفه في تصنيف ولعله لم يبلغ
اليه والجملة انتفاء القطع ظاهر
اذا تعقب المخصص معقدا
فيما يتعلق بالمخصص
كان جملا ام غيرها ومع عوده الى كل واحد كان الاخير مخصوصا قطعا وهل يخصص
الباقي ان يحتمل هو به اقوال وقد جرت عادتهم ببعض الخلاف والاحتجاج في تعقب الا
بيننا ونحن نجري على منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه لاحتياجه الى
تغيير اوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة
ظ في رجوعه الى الجميع وفسره بعضهم بكل واحدة ويحكى هذا القول عن الشيخ رحمه الله
وقال آخرون انه ظ في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة
في اي الامرين وقال السيد المرتضى رضي الله عنه انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور
القرينة وهذان القولان
اذا تعقب المخصص كالاستثناء مثلا جملا كان جملا يجوز
اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب ام غيرها مما في حكمها من الجمل التي لها محل من
الاعراب اما التي وقعت صلة للموصول نحو الذين هم سرقة وقتلة وزناة الا من تاب
والمراد بالمفردات المتعاطفة ما يعم الواقعة موقع الخبر كما في المثال المذكور فانها في حكم
المفردات اما المفرد بالفعل نحو اكرم بكرا زيد وبكرا خالد فانهما في حكم الامر الواحد
نحو اكرم البكرين عند بعضهم بالواو او غيرها على المشهور فهل يرجع الى الاخيرة فقط او
يرجع الى الجميع بعد الاتفاق على جواز الرجوع الى كل منها وفي الحقيقة الخلاف انما هو في الظهور
فالشافعية على انه ظ في الرجوع الى الجميع الا ان يدل دليل من خارج على الاختصاص

بوان ص

من المفردات المتعاطفة نحو اكرم
زيدا بكرا وزيدا بن خالد او ما ام
وجعل ابو الحسين محل النزاع الاستثناء
الوارد عقيب الجمل مطلقا بلا تشديد بها
يعطف بعضها على بعض بالواو وكان من
قيد بذلك اراد التنبيه على ان ما يجري على
المقيد يجري على المطلق من غير عكس ولان من قال
بعوده الى الجميع استدل عليه في صورة العطف بالواو وجعله دليلا على ما تدعيه بالدليل
ذلك فاذا لم يجز ذلك مع كان عدم جوازه في الغير بالطريق
الاولى ومن عبارة ص

بالاخيرة

بالاخيرة فصار اليه وقال الحنفية ظ في الرجوع الى الجملة الاخيرة وذهب الشيخ المرتضى
الى الاشتراك بين الامرين من غير ظهور في احدهما فيتوقف حتى يظهر بالدليل ايهما
المراد كما هو حال المشتركات في المفردات وقال الغزالي بالوقف بمعنى انا لا ندري
ايهما الظ وهذان المذهبان يوافقان الحنفية في الرجوع الى الاخيرة لان الاخيرة
مخصوصة بالاتفاق على كل حال وذلك ان الاخير لا يخلو اما ان يكون من الجميع او من
الاخيرة خاصة لعدم القائل بالاولى خاصة وعلى كلا التقديرين يتحقق تخصيص الاخيرة
جزما على جميع المذاهب الا ان ما خذ ذلك مختلف فان الحنفية لا تثبت حكم الا
ستثناء في غيرها لظهورها وعدم تناول غيرها وهما لعدم شمول غيرها ان قيل
لا معنى لجعل الخلاف في الظهور مع وجود هذين القولين اقلنا الخلاف في الظهور
انما هو بين الشافعية والحنفية دون الباقيين واجيب ايضا بان المراد بالخلاف
في الظهور نفيا واثباتا ولا يخفى شموله للجميع وقد اختار الحاجبي هنا تفصيلا و
هو انه ان ظهر انقطاع الاخيرة عما قبلها بامارة ونحوها فهو للاخيرة وان ظهر اتصالها
بما قبلها فللجميع وان خفي وجب الوقف ووجهه انه مع الاتصال يكون المجموع كالجملة
حدة فيرجع الاستثناء الى الجميع ومع الانفصال تكون الجمل كالاجانب فيرجع الى
الاخيرة ومع الجهل بشيء منهما يحصل الشك فيتوقف وهذا في الحقيقة راجع الى مذهب
الغزالي فانه انما يقول بالوقف عند عدم القرينة على احدهما ثم ان هنا مذهبا
آخر منسوبا الى ابي الحسين الاشعري البصري قد استحسنه العلامة وولده فخر
الدين وهو ان تبين استقلال الجملة الثانية عن الجملة الاولى بالاضراب عنها فللاخيرة والا
فللجميع وظهور الاضراب عن الاولى يحصل بان يختلفا نوعا في الخبرية والانشائية والامر والنهي او اسما
وحكما وان اتحد النوع او يختلفا باحدهما مع عدم كون الاسم في الثانية صفة لاسم في الاولى فالاول
نحو اكرم بني تميم وسقيهم العلماء الا زيدا والثاني نحو اكرم بني تميم واطعم ربيعة الا زيدا واكرم بني
تميم واسق ربيعة الا الطوال وعدم ظهور الاضراب يحصل بان يكون اسم حكم الاولى في الثانية
او اسم الاولى في الثانية فالاول نحو اكرم ربيعة واطعم عليهم الا زيدا اذا عرفت هذا فمتى حصل اضراب
الثانية عن الاولى كان الاستثناء راجعا الى الاخيرة لان الجملة الاولى لما كانت مستقلة
بنفسها لا تعلق لها بالاخرى فالظ ان الانتقال عنها الى الاخرى اذا كان لكون الغرض قد تم من الاولى
فلا يعود اليها الاستثناء لتمام الغرض منها بخلاف ما اذا لم يظهر الاضراب فانه ح لم يتم الغرض
من الاولى فيكون الاستثناء عائدا الى الجميع واعلم ان المص قد ترك لم يتعرض كون بعضها معطوفا
على بعض بالواو كما فرضه العضدي تبعا للامدي وعليه لان الظ ان الخلاف جار فيما اذا كان
هناك عطف ام لا وعلى تقديره سواء كان حرف العطف واوا او فاء او ثم او غيرها كما نقل عن الامام

يدل عليه انه على القول الثاني يحكم بمقتضى ظ
اللفظ التام عما يوجب الشك فيه وانما على
هذين القولين فالعمل بمقتضى العموم وغيره
مشكل اذ بعد ملاحظة الاستثناء يصير
العموم والخصوص فيه محل التوقف على مذهب
ومعنى لفظ مشترك بلا قرينة على مذهب
آخر فلا يرجح العموم على الخصوص الا ان يق
ان التوقف او الحكم بالاشتراك بالنظر الى نفس
المخصص ومن حيث تعلقه باي شيء واما
بملاحظة ظ لفظ العمومات السابقة
او بملاحظة ان الاصل عدم التخصيص
يرجح العموم فلا يخفى ما فيه ص

والثالث نحو اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال
ومضر الا الطوال والثاني نحو اكرم ربيعة

ومن خصه بالواو قال ان الفاء وثم يدلان على الاختصاص بالاخيرة فلم يكن من محل النزاع و
هذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة على كل حال نعم ثمرة الخلاف
تظهر في استعمال الاستثناء في الاخراج عن الجميع فانه يجوز على ذلك القول محتمل عند اولي هذين
حقيقة عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا يرجع حاصله الى اعتماد القرينة على الامرين واحتاج
العلامة في التهذيب ولم يجب لان فرض وجود القرينة يخرج عن محل النزاع اذ هو فيما عرى عنها
والذي يقوي في نفسي ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة القولان
هما القول بالوقف والقول بالاشتراك والقول الثاني هو القول بانه ظ في الرجوع الى الا
خيرة بعينها مذهب الوقف ومذهب الاشتراك موافقان لمذهب الحنفية في الحكم وهو انه
بعد الاخراج من مضمون الجملة الاخيرة دون غيرها لكن عندهما لعدم الدليل في الغير وعندهم
لدليل العدم كما عرفت سابقا وهذه مغنية اختلاف المذاهب واعترض على قول الاخيرة
مخصوصة على كل حال الخ بان القول بانا لا ندري انه حقيقة في اي الامرين لا يستلزم تخصيص
الاخيرة لظهور كون المجرور عن الاخيرة بخصوصها ولا يلزم من دخول الاخيرة في جملة الجميع توجه
التخصيص اليها بخصوصها على وجه الظهور كما يدعيه صاحب القول بالظهور في الاخيرة وكذلك
القول بالاشتراك لاحتمال عدم ارادة الاخيرة بالخصوص واجيب بان المراد المشاركة في
التخصيص لا الظهور كما ينبه عليه قول المص وهذان القولان موافقان للقول الثاني
في الحكم الخ اذا تقرر ذلك فقول نعم ثمرة الخلاف تظهر في استعمال الاستثناء في الاخراج
عن الجميع فانه يجوز على ذلك القول اي القول بانه ظ في الاخيرة واعترض بان الجواز فيه
ان كان باعتبار استعماله في غير ما وضع له فيرد عليه ان الظهور لا يقتضي عدم وضعه لغيره
الا ان يقال الظهور علامة الحقيقة وقوله محتمل عند اولي هذين اي محتمل للحقيقة والمجاز عند
القول بالوقف وقوله حقيقة عند ثانيهما اي القول بالاشتراك لانه احد معاني
المشترك وقوله وفصل بعضهم تفصيلا يرجع حاصله الى اعتماد القرينة على الامرين
الذي يظهر من اعتماد القرينة ان المراد اعتماد دلالة الامرين على القرينة وانه لا دلالة على احد
الامرين بخصوصه الا من القرينة لاحتمال الاستثناء لهما وهذا هو محل النزاع قبل
وجود القرينة واما مع وجودها يرجع الى كونه حقيقة فيهما عند السيد او مجازا ان
دلت القرينة على الاخيرة على اقوال الاقوال او الوقف على ثانيها فقول العلامة هو
اصل الخلاف ومحل النزاع عين انه يكون اخذا بمذهب السيد المرتضى حيث حكم
بانه لا يتعين الا بالقرينة ولم يرتضه المص حيث قال لان فرض وجود القرينة يخرج
عن محل النزاع اذ هو فيما عرى عنها وفيه ان خروجه عن محل النزاع محل تامل لان
الاقوال ما عدى الاول والثاني كلها سواء في التوقف على القرينة وهي محل النزاع

والذي

والذي يقوى في نفسي ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة
وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه كمذهب الوقف ولا لكونه مشتركا بينهما مطلقا كما يقول المرتضى رضي الله عنه وان كنا في المعنى
اقول اي ليس كون اللفظ محتملا لكل من الامرين اي الرجوع الى الجميع والى الاخيرة غير متعين لاحدهما موافقين له ولو لا تصريحه بالاشتراك
الا بالقرينة لعدم العلم بما هو حقيقة فيه ولا لكونه مشتركا بينهما مطلقا اي سواء كان المستثنى في اثناء الاستثناء
من المشتقات والمبهمات او الالفاظ المشتركة فان احتمال اللفظ لكل منهما لكونه مشتركا بينهما كلام الحمل على ما اخترناه فانه قال والذي
انما هو على الاخيرة الاولين كما سيظهر وجه عند تحرير الدليل يعني ان احتمال الامرين ليس اذهب اليه البيان لا استثناء اذا تعقب
للامرين المذكورين بل بناء على ان الوضع في جميع ادوات الاستثناء اداة كان او فعلا او حملا وضع رجوعه الى الكل واحد منها
اسما عام وفهم المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام انما هو بالقرينة مع قطع النظر عن القرينة لو انفردت فالواجب بحسب رجوعه
يحتمل الامرين واشار بقوله مطلقا الى ان الفاظ الاستثناء ليس على اطلاقها مشتركة الى جميع الجمل كما قال الشافعي وبحسب
كما يدعيه السيد بل هي موضوعة لخصوصيات الاخراج ولكنها في حكم المشترك وح فقوله رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة
مطلقا يعني انه ليس كذلك بل في اللفظ والجمع الحكم بل في المعنى والحكم فقط وبعضهم ولا يقطع على ذلك الا بدليل منفصل
فهم ان فائدة الاطلاق كونه موافقا على كون بعض الفاظ الاستثناء مشتركا والسيد يدعي اعادة اما ما ان وفي الجملة لا يجوز
كونها كلها مشتركة وسيظهر ذلك من دليل المص كذي يجب الحال ولد المص وقيل انه فيه القطع على ذلك بشيء يرجع الى اللفظ
للنفي اي ليس ذلك في جميع المواد لكونه مشتركا كما نقله المرتضى وان كان في بعض المواد كذلك
كما سيجيء تحقيقه واعترض بان مرجع دليل المص كون الاستثناء من قبيل المشترك المعنوي
كما يفهم من كلامه لا في حيث قال بحيث يطلق بدل على تلك المعاني الخ وح فالمتواطي اذا وقع
به بصيغة موقوفا على القرينة ويرجع الى عدم العلم بانه حقيقة في اي الامرين وهو القول بالوقف
جيب بالفرق فان المتواطي يعلم انه حقيقة في كل فرد لكن لا ندري المراد الا بقرينة بخلاف القائل بالو
قف فان كلامه يقتضي انه حقيقة في شيء بعينه وقوله وان كنا في المعنى موافقين للسيد في ان اللفظ
موضوع وان استعماله في كل منهما حقيقة الا انا نقول باتحاد الوضع كما سيجيء وهو يقول بتعدده
واما قوله ولو لا تصريحه فلعل المراد به ما ذكره بقوله فالواجب بحسب الخ فانه يقتضي الاشتراك
بين الكل والاخيرة فيكون مشتركا وفيه ان الاشتراك لا يدرك من القرينة الوضع وكلام السيد
لا دلالة له على ذلك بل محتمل للاشتراك وما اراده المص فدركه وجوابه بعد من احتجاج السيد
فيما يأتي هذا والحال فيما ذهبنا اليه نظر ما عرفت في مذهب الوقف والاشتراك من الموافقة بحسب
الحكم للقول بتخصيص الاخيرة لكونها متيقنة التخصيص على كل تقدير غاية ما هناك انه لا يعلم
كونها مرادة بخصوصها او في جملة الصحيح الجميع اعترض على كونها متيقنة التخصيص على كل تقدير
على كل تقدير بان يتيقن تخصيص الاخيرة غير ظ على مذهب القائل بان اللفظ موضوع لكل واحد
بوضع واحد لان اللفظ ح دائر بين لا اخراج من كل واحد وبين لا اخراج من واحد ويتعلق ان

كه يريد ان المآل واحد باعتبار ان القول ان اللفظ محتمل للامرين كما نقله السيد لكن لم نعرض للفظ الاشتراك وقد نقله في دليله ولولا ذلك لامكن ما قاله السيد الذي قوله والذي ذهب اليه هذا كلام سيد الذي يمكن حمله على ما اختاره المص وليس فيه تعرض للاشتراك في دليله ما خوذ ذلك انما حاصل اما ما ذكره في المص موافقين م

وهذا الاشارة في الحكم المط كما يهوط فالمحتاج الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها متن

يكون ذلك الواحد هو الاخير ورد بان كونه موضوعا للقدر المشترك كما هو مذهب المص
لا ينافي تعلقه بالاخيرة يقينا بقرينة اقترانه معها فالاخيرة متيقنة التخصص عنده ايضا وقوله
وهذا لا اثر له في الحكم المط كما هو ظ فالمحتاج الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص
سواها اشارة الى عدم العلم والتقدير ان قدم العلم بكون الاخيرة مرادة تخصيصها اقوى
وحملة الجميع لا اثر له في الحكم المط وهو تخصيص الحملة بالاخيرة للاتفاق عليه نعم يظهر اثر الخلاف
في الحقيقة والمجاز فالمحتاج الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها وتوضيح المرام ان
قوله والكلي فيما مضى اليه الخ كلام المص وحاصله ان مرجع هذا القول ايضا الى
القول الثاني بحسب الحكم اذ هو ايضا يقول بان الاستثناء يرجع الى الاخيرة ولكن لا نعلم
هل هو من حيث خصوصيتها او باعتبار اندراجها تحت الجميع وعلى كل تقدير متعلقه هي عين المعنى
ولكن كون مرجع هذا الى ذلك بحسب الجميع المعنى والحكم لا يؤثر في الحكم المط وهو تعلقه
ظ بالجميع او بالاخيرة حتى يقول انه لا تغاير بين القولين والنزاع حتى يعود لفظيا بل هذا يغاير
ذلك والنزاع معنوي باعتبار تعلقه بحسب اللفظ والظ بالجميع او بالاخيرة ويتفق ذلك
بالقرينة وان كان المحتاج الى القرينة في ما سواها ولنقدم على توجيه المختار مقدمة يسهل
بها كشف الحجاب عن وجه المرام وتزداد بتذكرها بصيرة في تحقيق المقام وهي ان الواضع
لا بد له من تصور المعنى في الوضع وان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا
مخصوصة مصورة تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه لمعنى تصور المعنى
والموضوع له خاصا ايضا وهو ظ لا لبس فيه هذه المقدمة محررة في شرح الرسالة الوضعية
والكلام فيها هناك معنى عن الكلام هنا الا في مواضع لا تؤثر قوله ان الواضع له من تصور
المعنى في الوضع وان تصور معنى جزئيا فان الجزئي وان كان مشتركا بين الحقيقي والاضافي الا ان الظ
ارادة الحقيقي ولعله لو قيده بالشخصي كان اوضح الا ان المص قدس سره نقل عبارة السيد قدس سره
بعينها لم يغيرها وكلامه اتفق هكذا الثاني قوله وعين بازائه لفظا مخصوصا
او الفاظا مخصوصة مصورة تفصيلا واجمالا اراد به الترادف على ما افاده قدس سره
لكن في التصور الاجمالي نوع خفاء وهذا في عبارة السيد ايضا ولعل المراد ان تصور كثرة
الالفاظ غير معتبر في الوضع الثالث قوله او الفاظا معلومة اراد به النظر الى الخلاف
صيغ كل موضوع له لعدم امكان الترادف هنا على ما افاده قدس سره الرابع ما ذكره قدس سره
تبعا للسيد شريف كما تقدم من ان العلم الاجمالي كاف في الوضع قد يقوى على ظاهره ان يقتضي
ان العقل اذا توجه بذلك المفهوم العام نحو ما تصور معلومة وهذا ليس بعلم اجمالي في الظ
لان العقل قبل التوجه لا علم له وبعده يعين تفصيلا وح فالتعليل محل تأمل

ويمكن

ويمكن ان يقال ان الواضع لما تصور المعنى العام لاحظ الجزئيات في الجملة وهذا كاف في
الوضع الا ان فيه عدم دلالة الكلام عليه مضافا الى اعتبار خصوصيات الجزئيات
ويرجع ان الخصوصيات لا تتحقق الا بتوجه العقل اليها فان قلت المقرر عند المحققين ان
العقل انما يدرك الكليات فكيف يتم قوله اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها
وهو يقتضي ادراك العقل للجزئيات قلت بل من المحققين من ذهب الى ان العقل يدرك
الجزئيات لكن بواسطة الحواس وعلى تقدير المنع ليس في العبارة ما ينافيه صريحا ومعه
يمكن التأويل فتدبر فان قلت الواضع لما وضع اللفظ ان كان متصورا للجزئيات ملحوظا
له فاللازم ان يكون الوضع خاصا لخصوص المعنى وان كان غير متصور فيكون عاما محضا
من الجانبين فكيف يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا قلنا على ما ذكروه معنى كونه
خاصا قد عرفته وعلى ما ذكره بعضهم من انه موضوع لمفهوم كلي لكن الواضع قد اشترط
ان لا يستعمل الا في الجزئيات وجعل هذا وجه الفرق بين رجل وهذا ورد هذا
بانه تحصيل الفارق بين وضع رجل ووضع هذا ان هذا لا مطلق الخصوصيات
ولا يجوز اطلاقه على غيرها اذ لا شيء هذا والمراد واحد ثمانيا ان الية بل لا بد في
اطلاقه من القصد الى خصوصية معينة بخلاف رجل فانه لما كان موضوعا للمعنى العام جاز به
ذلك لا يقال اذا كان موضوعا للخصوصيات المتعددة كان مشتركا لفظيا لانا نقول
انما يلزم ما ذكرتم ان لو كان موضوعا لها باوضاع متعددة وليس كذلك بل موضوعا
لها وضعا واحدا قوله وعين بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصة اشارة الى ان الالفاظ مترادفة كما عرفته
هذا غير مترادفة كما عرفت والمراد بالوضع التفصيلي ان يكون كل واحد من تلك الالفاظ ملحوظا
بخصوصه كملاحظة زيد وعمرو وبكر اذا اريد وضعها لذوات مشخصة معينة واما الاجمالي
فقيل ان في تحققه نوع خفاء قبل ان يتصور الواضع تلك الالفاظ بوجه عام كلي وان كان
الموضوع له جزئيا وذلك مثل ان يتصور ان كل ما هو على صيغة اسم الفاعل فاعل من الالفاظ
الدالة بحسب مفهومها اللغوي على ذات ما متصفة بمعنى لا يقدر الشيء على الاعتبار مثله
مثل المحيي المميت هو موضوع لله تعالى فانه يدخل فيه كلما كان كذلك من الالفاظ وان لم يكن
مقصودا وقت الوضع ولعله اشارة الى الوضع الشخصي واحد قسمي النوعي وهو ما في نحو المشتقات
فانهم جعلوا الوضع قسمين نوعيا وشخصيا وخاصا وعاما وقالوا ان الاتصاف الشخصي
والنوعي بحسب اللفظ وبالنظر اليه والاتصاف الخاص والعام بالنظر الى المعنى وقالوا ان
الوضع الشخصي ما كان اللفظ في الوضع ملحوظا بخصوصه كالعلم والنوعي ما
كان مندرجا تحت مفهوم كلي كوضع المشتقات فيجوز ان يعتبر الوضع النوعي مع ملاحظة
الوضع خصوصية المعنى الموضوع له وان تصور معنى خاصا يندرج تحته جزئيات

إضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك
المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عام وله ان يعين
اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه
العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم
التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصا فمن القسم الاول من هذين المشتقات فان الواضع
وضع صيغة فاعل مثلا من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع
عليه وعموم الوضع والموضوع له في ذلك بين ومن القسم الثاني المبهمات كاسم الاشارة
ولفظ هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد قابل ان يشار اليه لكن باعتبار تصور الواضع للمفهوم
العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات
تلك الجزئيات المندرجة تحته وانما حكمنا بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا على
الخصوصيات فلا يقال هذا دراز واحد مما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من القصد
الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك وهذي الكلام
في الثاني وقوله وان تصور معنى عاما الخ يعني وان تصور الواضع معنى عاما كالحيوان والانسان مثلا
يندرج تحته جزئيات اضافية اضافية كالانسان والفرس النسبة الى الحيوان او حقيقية كزيد
وعمرو بالنسبة الى الانسان فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة تفصيلا او اجمالا امام
المعنى الاجمالي فالمراد به الوضع النوعي مع ملاحظة العام والموضوع له العام كان
يتصور معنى كليا هو كل ذات ثبت له صفة فاعلية ثم يضع بازاء كل ما هو على وزن
فاعل كما صرحوا بذلك في وضع المشتقات واما التفصيلي فكما اذا كانت المعاني معروفة
معلومة عند الواضع قال السيد الشريف وانما عكس هذا لانه ان تكون الوضع خاصا
لخصوص التصور المعتبر فيه والموضوع له عاما فلا يصور لان الجزئي ليس جهة من وجوه
الكلي يتوجه العقل به اليه ليتصوره اجمالا انما الامر بالعكس وقوله ان يعين اللفظ بازاء خصو
صيات الجزئيات المندرجة تحتها اي تحت المعنى العام لمفهوم المشار اليه لانها معلومة
اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كذلك كاف في الوضع فيكون
الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصا فمن القسم الاول من هذين
القسمين اي القسمين الاخيرين من الاقسام الثلثة والمراد ما عدى الاول وهما ما كان
الوضع فيه عاما والموضوع له عاما وما كان الوضع عاما والموضوع له خاصا وترك الاول
لوضوحه وبهما المشار اليهما بقوله فله ان يعين لفظا معلوما بازاء ذلك المعنى العام وله
ان يعين اللفظ بازاء خصوصيات الجزئيات الخ وقوله ومن القسم الثاني المبهمات اي ما كان
الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا قوله فلو كان موضوعا للمعنى العام اي لفظ هذي لو لم

يكن

يكن موضوعا لخصوصيات الجزئيات بل كان موضوعا لمعنى كل عام كرجل الموضوع للمفهوم الكلي العام
وهو الذكر من بني آدم الحاصل في مرتبة البلوغ لجاز فيه ذلك فيه ذلك اي جواز الاطلاق
على واحد غير معين كما في رجل اي لجاز فيه ذلك ولكان استعماله في الخصوصيات مجازا ايضا
لا يقال وضع اللفظ لمعنى لا يستلزم جواز استعماله فيه كما في الرحمن فانه لا يجوز استعماله
في غيره تعالى لانا نقول المانع هنا شرعي والكلام في جوازه لغة هذا واراد بالمختار
في قوله ولنقدم على توجيه المختار مقدمة الاشتراك المعنوي وبالحجاب الغطاء والستر
وبالمرام المقصد وهو الاشتراك معنى وبالمقام تعقب الاستثناء الجمل ومن هذي
القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو موضوع من النسبة بكل
واحدة من خصوصياتها من فن والى وعلى مثلا موضوعات باعتبار الابتداء والانتهاء
والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين بخصوصه يعني من قبيل ما يكون الوضع
فيه عاما والموضوع له خاصا وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من
النسبة لكل فرد من افراده بخصوصه فمن والى وعلى مثلا موضوعات باعتبار الابتداء والانتهاء
والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء ومعلوم انه لا يحصل خصوص النسبة وتعينها الا في
العقل ولا في الخارج الا بتعين المنسوب اليه فلم يكن بد في دلالة الحروف على معانيها من ذكر
متعلقها لتعين تلك النسبة بخلاف الاسم كالابتداء والفعل كابتدء فانهما ليسا لنسبة بخصو
صها بل الاسم قد يكون لنفس الذات كرجل وقد يكون لذات باعتبار نسبة كذا ووصف وكحسن
وغيرها وقد يكون النسبة لا بخصوصها كالابتداء والانتهاء وكذي الفعل فانه لنسبة الحدث
الى موضوع ما فعلا وعن والكاف اذا اريد بها علو وتجاوز وشبه مطلقا من غير نظر الى خصو
صيات كانت اسماء يمكن ان يحكم عليها وبها واذا اريد بها علو وتجاوز وشبه بخصوصها كانت
حروفا ويعرف ذلك بالقرائن ومما يوضح الفرق بين الكاف الاسمية والحرفية التامل في قولنا
زيد مانند اسد است وزيد همچون اسد است فالاول مثال الاسمية لعدم فهم الخصوصية منه والثاني
مثال الكاف الحرفية لفهم الخصوصية منه كذي سمعاه مثالهما ومشترك لام والفعل والحرف في
ان معانيها التركيبية لا تحصل الا بذكر ما يتعلق به من اجزاء الكلام وتحقيق الحرف بان معانيها
الافرادية ايضا لا تحصل بدون ذكر المتعلق بحسب الوضع وموضع الحال ان الابتداء ان اخذ مطلقا كان
معنى مستقلا ملحوظا للعقل بالذات يمكنه ان يحكم عليه وبه وان اخذ معنى متعلقا بشيء مخصوص
فله اعتباران احدهما ان يلاحظه العقل من حيث انه مفهوم من المفهومات ويتوجه اليه بالقصد
فيكون مفهوما مستقلا ايضا بمعنى ان يكون محكوما عليه وبه وثانيهما ان يلاحظه العقل من حيث
هو حالة لذلك الشيء ويجعله آلة لتعرف حاله فيكون المتوجه بالقصد هو ذلك الشيء وهذي
الاعتبار هو مفهوم لا يستقل بالعقل والملاحظة بل انما يلاحظه العقل بملاحظة ذلك الشيء فالعقل

في الاول يتوجه الى مطلق مفهومه ويلزمه ادراك متعلقه اجمالا لكنه ليس مقصودا بالذات وهو معنى
لفظ الابتداء وفي الثاني يتوجه بالقصد الى مطلق المفهوم ايضا لكنه يضيفه الى متعلق مخصوص
هو المفهوم من قولك ابتداء البصرة وفي الثالث يتوجه بالقصد الى المتعلق بما اعرفت هذا
فمعنى من ليس هو الا ابتداء المطلق ولا المخصوص المأخوذ بالاعتبار الاول ولا يصح ان يقع
محكوما عليه وبه لكن لا شك في ان المستفاد من قولك سرت من البصرة على الوجه الذي استفيد
منه لا يصلح لشيء منهما فتعين ان يكون معناه الابتداء الخاص بالاعتبار الثاني وهو معنى
لا يستقل بالمفهومية ثم انه يستعمل في كل ابتداء حقيقة بلا اشتراك فهو موضوع لذلك وضعا
عاما على معنى ان الواضع تصور مفهوم الابتداء ولاحظ به جزئياته ثم عين لفظ من بازائها
واما ابتداء فالواضع تصور معنى الابتداء المطلق ولاحظ معه النسبة من حيث هي حالة بينه
وبين شيء ما في زمان ماض وعين نسبته بازاء هذا المفهوم المجموع فالنسبة ههنا مفهوم غير
مستقل كمفهوم الحروف لا تعقل الا بطرفيها فلذلك لا يحصل معنى الابتداء ذهنا ولا خارجا الا بذكر
الفاعل واما الافعال الناقصة فاعتبار النسبة فيها كالحروف والمهد وفي معناها الافعال الناقصة
اي وفي معنى الحروف الافعال الناقصة فانها موضوعة لتقرير الفاعل على صفة باعتبار
معنى عام وهو نسبة صفة هي غير مصدر تلك الافعال الى فاعل ما لكل واحد من خصوصياته
فكان فعله مثلا موضوع باعتبار نسبة القيام مثلا الى فاعل ما على بالنسبة الى فاعل مخصوص كزيد وعمرو
وغيرهما فاعتبار النسبة فيها كالحروف واما التامة فلها جهتان وضعها من احديهما عام
ومن الاخرى خاص والعام بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسبة فانها في حكم المعاني الحرفية
فكما ان لفظ من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك لفظ ضرب مثلا موضوعة
وضعا عاما لكل نسبة للحدث الذي دلت عليه الى فاعل بخصوصها واما الوضع الخاص فالنسبة
الى الحدث المعتبر فيها ومعناه كون الواضع لاحظ خصوص الحدث اعترض بانه ان اريد
بالحدث الحادث المخصوص فظاهر ان الفعل الفعل لم يوضع له ولا يدل عليه وان اريد به الحدث
المطلق فالوضع له عام ايضا كما في الجهة الاولى ورد بانا نختار الشق الاول وكون الفعل
موضوعا للحدث المخصوص باعتبار المادة لا شك فيه لان تعين الحدث ليس باعتبار صدوره عن
فاعل مخصوص ووقوعه على مفعول كذلك وفي زمان ومكان مخصوصين الى غير ذلك بل تعيين
الضرب مثلا باعتبار انه مفهوم من المفهومات كما ان تعيين زيد باعتبار انه جزئي من الجزئيات وقد
صرح بعضهم بان وضع الالفاظ المفردة الكلية للمعاني شخصية حيث قال من الاوضاع ما يلاحظ
فيه ملاحظة المعنى الموضوع له بخصوصه كما اذا وضع لفظ بخصوصه بازاء معنى بخصوصه سواء
كان المعنى كليا كوضع رجل لذكر عاقل من بني آدم او جزئيا كوضع زيد للذات وهذا يسمى
وضعا شخصيا وهذا التوجيه وان كان غير ملائم لظاهر عبارة المص التابعة الا انها لا تأباه

وهو واضح

ذلك م

بالبيع م

واما ما ذكره

واما ما ذكره المص في توضيح حقيقة الافعال بقوله كذلك لفظ ضرب الخ فقد يفهم منه ان الموضوع
لكل نسبة هو صيغة فعل الخ ضرب من جزئياتها وتعدد النسبة في فعل باعتبار تعدد الجزئيات واجاب
عنه هذا بعد عرضه عليه بان تعدد النسبة في ضرب نظرا الى تعدد الفاعل واختلافه من زيد وعمرو
على ما نقل عنه ابنه ره وقوله بخصوصها عائد الى النسبة اي ضرب موضوعة لكل نسبة بخصوصها
وقوله الذي دلت عليه الى لفظة ضرب وقوله واما الخاص فالنسبة الى الحدث افاد تدرك
على ما نقل عنه ولده ره ان معناه كون الواضع لاحظ خصوص الحدث فاعترضه بانه قد يتوهم على هذا
ان خصوص الحدث كان باعتبار كونه نوعا من الحدث فالنسبة كذلك فالفرق بينهما واضح
وهو انه بان تعدد النسبة بالنظر الى الفاعل بخلاف الحدث فانه واحد وان تعدد من الفاعل
اذا تمهد هذا فلنا ان ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج اما الحروف منها فظاهر واما الفعل فلان الاخراج به انما هو باعتبار
النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام المراد بالخصوصيات اعم من
كونها اضافة او حقيقة وح فلا يخرج المشتق لكون الموضوع له عاما كما من لان
عمومه بالاضافة الى وضع المبهمات والا فهو خاص بالنسبة الى ما هو اعم منه مثل وضع
النكرات مما لا يلاحظ فيها الخصوصيات كما هو الظاهر باعتبار النسبة فان المقصود من عدا زيدا في
قولنا جاء القوم عدا زيدا انما هو النسبة المخصوصة اعني نسبة المجاوزة المتعلقة بزيد
الى فاعل مخصوص لا نفس المجاوزة انما الوضع بالنسبة اليها وقد علمت سابقا وما عساه يرد من ان
الاخراج بسبب النسبة والحدث والفاعل سيما في حاشا لانها فعل تام فكيف يختص الاخراج
بالنسبة فيمكن ان يقال ان المقصود هو النسبة وغيرها تبع قيل لا حاجة فيما اختاره الى
هذا التحقيق بل لو كان الموضوع له عاما ايضا لكفى على ما زعمه فان مناط تحقيق
عموم الوضع وهو مما لا خلاف فيه في ادوات الاستثناء اذ لا شك انها ليست موضوعة
لاخراج خاص بخصوصه خاصة عن اشياء خاصة بخصوصها بل لوحظ في حال الوضع هذا
المعنى الكلي ووضعت اما لافراده او له وبما ذكرنا ظهر انه لا حاجة في تحقيقه الى التمهيد
الذي مهدت الا انه بيان الواقع ولا فائدة في هذا التطويل مع انه استعرف حال تحقيقه
ان العموم الذي ادعاه في هذا التطويل بل كال التحقيق كما لا يخفى على من انصف
واما الاسم فلانه من قبيل المشتق يحتمل ان يكون من قبيل في كونها بالوضع العام
كالنكرات مثل رجل ويحتمل كونه من قبيل المشتق فيكون مشتقا وكون الوضع في
الموضوع له عاما باعتبار ذلك الوضع وان كان في باب الاستثناء حمل على الاول ويحقق
له وضع بان يكون الموضوع له خاصا باعتبار هذا الوضع فلا ينافي قوله
سابقا ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج

قوله واما الفعل فلان الاخراج به انما هو باعتبار النسبة م

لا نفعه في شيء وانت خبير بان في هذا الوضع م

والوضع فيه عام كما عرفت م

في كونه مشتقا م

وذلك كغيره فانه بمعنى المعاد يقال على لا حاجة في بيان عموم وضع اسماء الاستثناء مثل غير وسوى الى دعوى انها
من المشتقات اذ لا خلاف في انها ليست موضوعة لاخراج شيء خاص بخصوصه عن شيء بخصوصه سوى كانت
مشتقة او جامدة فان عموم الوضع لا يختص بالمشتقات الا الذي ان هذا بيان للواقع نرعمه ثم لا يخفى
ان العموم الذي هو مقتضى عموم الوضع سواء كان في وضع الاسماء المشتقة او الجامدة او الحروف والا
فقال هو عدم الاختصاص بمادة دون مادة من افراد كلي الوضع في حال الوضع لا بالنسبة الى
كل شيء وكل حال وهذا ظ وهو لا ينفع فيما نحن فيه اذ لو قيل ان الاستثناء حقيقة ظاهرة في تعلقه
بالجملة الاخيرة كما هو مذهب ابي حنيفة لا يكون عموم لوضع ادوات الاستثناء الا بالنسبة الى افراد
هذا المعنى سواء قلنا بوضعها لنفس هذا الكلي او لافراده وهذا لا ينفع في عمومها بالنسبة
الى تعلقه بالجملة السابقة ولا يقتضي كونها حقيقة فيه وكذا عكسها على مذهب الشافعي واما على مذهب
الاشتراك او الوقف فيحتمل ذلك العموم وهذا العموم على سبيل البدل ودعوى انه انا نعلم ان عموم وضعه
باعتبار ملاحظة المعنى معنى اعم من المعنيين فيكون في كليهما حقيقة عين النزاع فيه ولو قيل انه مراد
المصنف يحتمل ان يكون كذلك فمن ادعى خصوص احدهما او الاشتراك فعليه البيان قلنا هذا قول بالتوقف
فقف مع توقف سبيع دائرة الاحتمال نعم يمكن ان يقال اذا استعمل في معنيين وريد دليل على كون حقيقة
في احدهما خاصة فالظ كونه حقيقة في الاعم منهما بناء على كون المجاز والاشتراك خلاف الاصل فلا
يتم مدعاه لكون الوضع عاما والموضوع له خاصا او كلاهما عامان وغير ذلك مما ذكره فظهر ان
التحقيق الذي ذكره لا ينفع في شيء والتحقيق انتهى وهو كما ترى ثم ان وضع امكان عود الاستثناء
الى كل واحد ينفي صلاحية المستثنى كذلك المراد هذا الكلام انه لا بد من النظر الى ما يعد ادوات
الاستثناء كما ينظر الى الادوات ويجوز وضعها باي شيء كما سبق وح لا بد من صلاحيتها للعود
على الجمل اما لكونها موضوعة بالوضع العام كالمشتقات نحو اكرم العلماء واعط السادة لا اضارب زيد
او اسماء المبهمات كالاشارات ولا يخفى عموم هذا المرام وقد اورد عليه ان الظ في حصول الصلاحية
ان يكون المستثنى فردا اخر افراد المستثنى منه وصادقا عليه وهو مع المتصل الذي هو محل
النزاع فلا حاجة الى زيادة على ذلك ولهذا خرج البحث عن الاستثناء المنقطع وهي يحصل اما مع
كونه موضوعا وضع لاداة اعني بالوضع العام وهو لا يخلو كان يكون مشتقا او اسما
مبهما او نحوهما مما هو موضوع كذلك لا نزاع في صدق المستثنى على كل افراد المستثنى منه
حقيقة اذا كان الاستثناء متصلا لا منقطعا وح فكلما صح عود الاستثناء البدل من الجمل يصدق
المستثنى على افراد تلك الجمل حقيقة من كل من الاصناف الثلث وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع
في ان اداة الاستثناء هل هي حقيقة في خصوصية الاخراج من الجملة الواحدة كما هو الظ
حتى اذا استعمل في غير ذلك يكون مجازا او هي موضوعة للاخراج الخاص والمتعدد بوضعين
فيكون مشتركة اشتراكا لفظيا والقول بان الاستعمال حقيقة في لا مرين لا لكونها

والتحقيق

وقوله والوضع فيه عام كما عرفت يعني سابقا من ان الوضع في اداة الاستثناء عام والموضوع له خاص ره

كاذا قلت اكرم زيدا وعمرا وبكرا ثم الا الهاشمي فان لفظ الهاشمي صادق على من اتصف بالهاشمية حقيقة ره

مشتركة

مشتركة اشتراكا معنويا بل معنويا باعتبار الوضع العام انما يتم اذا كانت ادوات الاستثناء
موضوعة لمطلق الاخراج لا للاخراج الخاص الواحد اذ نقول انها موضوعة باعتبار المعنى
العام وهو مطلق الاخراج لهذا الاخراج الخاص كما هو الظ لكن يمنع صدق المتعدد في
الاخراج من الجمل المتعددة بل هو اخراج واحد ولا يخفى ما في كلا الامرين من الوقف
والذي يظهر ان وضع اداة الاستثناء من قبيل وضع المشتقات ووضع المتواطي
مما كان الوضع فيه عاما والموضوع له عاما وعلى هذا فصدقه على افراده بخصوصها
يكون بطريق المجاز كما قالوا في لفظ الانسان ان صدقه على خصوص زيد وعمرو وانما هو
بطريق المجاز وهذا الامر جار في كل ما كان العموم فيه بالوضع والموضوع له وصدقه
بالحقيقة على افراده من غير نظر الى خصوصيته بل لكونه تمام حقيقته يكون حقيقة وهنا ليس
كذلك اذا تقرر هذا كله فالذي يظهر من مذهب السيد المرتضى وصاحبه على مدعاه وبقية
مذاهب ان الخلاف في هذا البحث ليس مترتبا على ما اعتبره المصنف ذكره والمراد
بالاسم المبهم اسم الاشارة والموصول ويحق بهما الضمائر فانها موضوعة بالوضع العام
وقد يعرض على قوله ومنها كونه من الالفاظ المشتركة كعين مثلا فان النزاع انما هو في
صيغة الاستثناء هل هي مشتركة ام لا اما ما بعدها فلا يتطرق اليه اللهم الا ان يقال ان
اشتراك ما بعدها يقتضي اشتراكها ايضا والكنايات في وهي يحصل بامور منها
كونه موضوعا بالوضع العام وهو الاغلب للصلاحية والامور والمستثنى والوضع العام
وعلى هذا فاي الامرين اريد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة والجميع في
فهم المراد منه الى القرينة كما في نظائره فان افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام
انما هي بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك في شيء لاتحاد الوضع فيه وتعدده في المشترك
لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة على ان بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا
فان احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما هو لتعيين المراد لكونه موضوعا للمسميات
متباينة بحيث يطلق يدل على تلك المسميات اذا كان العلم بالوضع حاصلا ويحتاج
تعيين المراد منها الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع العام فان مسمياته غير متباينة
فلا يمكن حصول جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة الوضع اليها
واحتياجه الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا التعيين اي وعلى تقدير ان يكون المستثنى
موضوعا بالوضع العام بجميع انواعه من كونه مشتقا او اسما او الاشارة والموصولات
الى غير ذلك فاي الامرين يعني الجملة الاخيرة او الجميع اريد من الاستثناء فهو حقيقة لان

ادوات مبهما كام

ادوات الاستثناء كلها موضوعة والمراد بالظاهر الالفاظ الموضوعة بالوضع العام فان افادة
المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام انما هو بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك في شيء لاتحاد الوضع
فيه وتعدده في المشترك لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة حتى ان منهما وفاء من هذا الوجه
فان احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما هو لتعيين المراد لكونه موضوعا لمسميات متباينة
فقول الاطلاق يدل على تلك المسميات اذ كان العلم بالوضع لها حاصلا ويحتاج تعيين المراد
منها الى القرينة بهذا والاشارة في فليس ذلك من الاشتراك في شيء للافادة وفي من هذا
الوجه لاعتبار الاحتياج الى القرينة واما الكليات في فيه وكونه مطلق موضوع بخلاف الموضوع
بالوضع العام فان مسمياته غير متباينة فلا يمكن حصول جميعها في الذهن بمعنى عند سماع اللفظ
الموضوع بالوضع العام للخصوصيات فانه لا يتبادر عند السماع كل الخصوصيات لتقدر الذهن
حافظ ولا يبعضها دون البعض لاستواء نسبة الوضع اليها فاحتياجه الى القرينة انما هو لاصل
الافادة لا التعيين ومنها كونه من الالفاظ المشتركة بحيث تكون صلاحيته للعود الى الجميع
باعتبار معنى والى البعض باعتبار آخر وهو حكم المشترك وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك
مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة
التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين كما ظهر فساد القولين بالعود الى الجميع مطلقا
والى الاخيرة مطلقا مع كون الوضع في الاصل للاعم وقد ثبت خلافه اي من الامور المذكورة
كون المستثنى مشتركا كالعين المستعمل بعد جمل يصلح بعض افراد العين لبعض الجملة
والبعض الآخر للجميع بحيث تكون صلاحيته للعود الى الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع باعتبار آخر مغاير
له وهو حكم المستثنى حكم المشترك في صلاحيته لافادة وقد اتضح بهذا التقرير بطلان القول بالاشتراك
مطلقا كما اختاره السيد المرتضى رض فانه لا تعدد في وضع المفردات في الغالب كما عرفت
سابقا من ان الوضع في ادوات الاستثناء عام والموضوع له خاص وقد افاد كذلك ان المراد
كون الاشتراك على الاطلاق ضعيفا منتفيا لانتفاء الجمع القواعد لاحتمال نوع منه وهو ما لو
كان المستثنى مشتركا لفظيا فانه يقتضي الاشتراك نحو القول بالاشتراك فقوله مطلقا اي سواء
كان ما بعد اداة الاستثناء من الالفاظ المشتركة ام لا وكذا في الاطلاق الآتي ويحتمل ان يكون قبل
لدخول البطلان لا للبطلان فيكون رفعا للايجاب الكلي كما يظهر من قوله غالبا في التعليل
الغليل لا سلبا كليا وقوله غالبا احتراز عن المشترك فانه واقع لكنه على قلة واشار بقوله
غالبا ايضا الى تعدد وضعها اذا وقع ما بعدها مشتركا بهذا وسنوضح بعد ذلك الاضافة
وكذا حكمه للمستثنى وقوله ولا دليل على كون الهيئة الخ جواب سؤال يعني ليس لقائل ان يقول انه

فيقدم

هذا والاشارة في فليس ذلك
من الاشتراك في شيء للافادة
وفي من هذا الوجه لاعتبار الاحتياج
الى القرينة واما الكليات في
فيه وكذا فلمطلق موضوع م

وقد يعترض على قوله ومنها كونه من
الالفاظ المشتركة كعين مثلا فان
النزاع انما هو في صفة الا
ستثناء بهل هي مشتركة ام لا
انما
المستثنى
فلا ينظر
اليه اللهم
الا لو كان
يقتضي الاشتراك فيعدها
الخاص م

احتج المرتضى رض بوجوه الاول ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني والواحد قائما او الواحد يجوز
ان يستفهم المخاطب هل المراد استثناء الواحد من الجملتين او من جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال
اللفظ والاشتراك الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظ في معنيين مختلفين من غير ان يقوم دلالة على
انهما مستحقين بها في احدهما انهما حقيقة فيهما والاختلاف في انه وجد في القرآن واستعمال اهل اللغة
استثناء تعقب جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احدهما اخرى وانما يدعي من حصره باحدهما انه اذا
عاد اليهما فالاية دلت ومن ان حجة اليهما انه اذا اختص بالجملة التي تليه فلدلالة وبهذا من الجانبين
القائلون بالاشتراك اللفظي بين عوده الى الجميع والى البعض يجب التوقف الى ظهور القرينة كما
السيد المرتضى قدس سره وهو اقوى استدلوا بوجوه قالوا الاول الاستفهام عند اطلاقه عنهما انهما هو المراد
دليل الاشتراك في قول القائل لغيره اضرب غلماني والواحد قائما فانه يجوز ان يستفهم المخاطب انه هل اراد
استثناء الواحد من الجملتين او من جملة واحدة فلا شك ان الاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ فالاشتراك
الكلام صريح في قول السيد بالاشتراك الجواب لا نسلم ان دليل الاشتراك جواز ان يكون مستعملا بواسطة كونه
موضوعا بالوضع العام او لعلاقة معرفة بما هو حقيقة فيه كما يقول اهل الوقف قالوا ثانيا مع استعمال اللفظة
في معنيين مختلفين والظاهر من استعمال اللفظة في معنيين مختلفين من غير ان يقوم دليل على انهما مستحقين بها في احدهما
انهما حقيقة فيهما والاختلاف انه وجد في القرآن واستعمال اهل اللغة استثناء تعقب الجملتين عاد اليهما تارة
والى احدهما اخرى والاول كما في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس
اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا فكان مستعملا فيهما والاصل
في الاستعمال الحقيقة فكان مشتركا بينهما والثاني كما في قوله تعالى ان الله يتلبكم بنهر فمن شرب منه فليس مني
ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده وهذا الكلام من السيد يقتضي ان ادوات الاستثناء موضوعة وضعا خاصا
كما هو شان المشترك لانه المركب وضعه نوعي والاصل من المشترك كذلك وهذا بشكل بالجمع ايضا فانها موضوعة
وضعا نوعيا مع الاشتراك فيها اذا كانت مع انها مشتركة والجواب لعل الاشتراك بالنظر الى المفردات وهي
تحقيقه الجواب ان الاصل عدم الاشتراك وقد تقرر ان المجاز اولى منه سلنا كونه حقيقة فيهما لكن لا يلزم منه
الاشتراك لاحتمال ان يكون اللفظ موضوعا بوضع عام يحقق في كل واحد من فردي حقيقة كما قلنا في
الالفاظ الموضوعة بالوضع العام ولا ينفي الاشتراك من وضعين قالوا ثالثا انه لا بد في الاستثناء
المتعقب لجملتين ان يكون اما راجعا اليهما معا او الى ما يليه منهما لانه مزالج ان لا يكون راجعا الى
منهما وهو ظاهر في كل شيء بعينه من قطع على رجوعه اليهما فلم يجد فيه وما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة
التي تليه دون ما تقدمها موجب مع عدم القطع على كل من الامرين ان نقف فيهما ولا نقطع على شيء منهما
الاجابة بينه والجواب ان علة الدلالة المعتبرة على تحتم عوده الى الجميع او اختصاصه بالاخيرة يقتضي
المصير الى الاشتراك بل يتردد الامر بينه وبين ما قلناه وبين الوقف قالوا رابعا

ان من قال اكرمت غلماني واحترمت زوجتي وهما خلفت على جدي يوم الجمعة احتمل ان يكون المتعلق به الظرف
جميع الافعال واحتمل ان يكون الاقرب واذا ثبت ذلك في الظرف ثبت مثله في الاستثناء بعد الجمل
والجامع كون كل منهما فضلة يأتي بعد تمام الكلام لا استقلاله قال السيد المرتضى وليس للخصوم ان يمنعوا
بكل ان الواجب فيما ذكرناه القطع على ان العامل فيه جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل على خلاف
ذلك لان هذا من تركيبه مكابرة ودفع للمتعارف ولا فرق بين من حمل على نفسه وبين من قال ان الواجب
القطع على ان الفعل الذي يتعلق الحال في نحو ضربت غلماني واكرمت جيراني واحترمت زوجتي فانما اقتضى
الزمان نحو صباح او المكان نحو في مكان كذا هو العامل دون ما تقدم وانما يعلم في بعض المواضع
ان الكل عامل بدليل والجواب ان هذا قياس في اللغة وما يدل على ان مراده هو القياس
للحاق الفرد بالاعم الاغلب قوله والجامع بينهما في منع ان احتمال ان يكون المتعلق به الظرف
كلا منهما بل هو عند الشافعي المجموع وعند الحنفي الاخير سلمنا لكن كون الظرف والحال مشتركا بين
الجميع ولا حجة لا يوجب كون الاستثناء كذلك واشتراكهما في بعض الوجوه لا يقتضي الاشتراك بل
ما هو اعم منه وغيره في كلام المستدل في قوله لا بدليل غير الظاهر يصح منعه لما مر من ان الفعل الذي لا احتمال
بدليل يعم ما هو ظاهر الحال من العموم الشامل للاحتمال يعني بدليل يخص الكلام باحد الاحتمالين
القول بالرجوع الى الجميع امور ستة احدها انه لو شرط المعقب للجمل يعود الى الجميع فكذلك لا
استثناء بجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه واتحاد معينهما فان قوله تعالى في آية القذف لا ترتيب لا
جار مجرى قوله انه لم يتوبوا وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق
بين قولنا رأيت زيدا بن عبد الله ورأيت زيدا بن عمرو وبين قولنا رأيت الزيدين واذا كان لا استثناء الواقع
عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها لا محالة فكذلك ما هو في حكمها وثالثها ان الاستثناء يعقب جملا يعود الى جميعها بلا خلاف فكذلك الاستثناء بغيره والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء الواقع
وغير مستقل ورابعها ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحد من الجمل والحكم باولوية البعض بحكم
يجب عوده الى الجميع كما ان لفظ الفاظ العموم لما لم يكن تناولها لبعض اولى من آخر تناولت الجميع وخامسها
ان طريقة العرب الاختصار وحذف فضول الكلام ما استطاعوا فلا بد لهم حيث يعلق اداة لا استثناء
بالجمل المتعددة من ذكره بعدها من يدين به الجميع حتى كأنهم ذكروه عقيب كل واحد
قول الشافعية وهم القائلون بعوده الى الجميع احتجوا بامور ستة قالوا اولا ان الشرط المعقب
للجمل يعود الى الجميع في نحو والله لا آكل ولا اشرب ولا ضربت ان تصدقت اتفاقا فكذا الاستثناء
بجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه وبعضهم في استقلاله وفاء به الى عدم مع اتحاد معينهما
فان قوله تعالى في آية القذف والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم
ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك
واصلحوا فان الله غفور رحيم جار مجرى قوله ان لم يتوبوا والجواب المنع من ثبوت الحكم في الاصل

بل هو محتمل كما قلنا في الاستثناء مع انه شرط لا استثناء وهو غير محل النزاع وان قالوا ان الاستثناء
كالشرط في العود الى الجميع لانه تخصيص متصل مثله فهو قياس في اللغة وقد ابطلناه ولو سلم فالفارق
موجود لان الشرط وان تأخر لفظا فهو متقدم تقديرا فلذا يتعلق بالجميع بخلاف الاستثناء
وكون معنيهما واحدا على تقدير التسليم لا يوجب اتحادهما في الحكم اذ ليس كل مؤثر يستحق حكم
ذلك الشيء قالوا ثانيا ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا
رأيت زيدا بن عبد الله ورأيت زيدا بن عمرو وبين قولنا رأيت الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع
عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها لا محالة فكذا ما هو في حكمها يعني اذا قيل قلنا رأيت
الزيدين كلهم الا عمرا كذا يعني يعني رؤية كل واحد من الزيدين في جميع الازمان الا عمرا كذا
فكذلك اذا قلنا رأيت زيدا بن عبد الله ورأيت زيدا بن عمرو كل يوم الا عمرا كذا ويجري التقرير
فيما ذكرنا ما قيل ان هذا الدليل يقتضي تعلق الاستثناء بمجموع الجملتين والمدعى تعلقه بكل
واحدة والحاصل ان العطف يصير الامور المتعددة سواء كانت جملا او مفردات كالامر
الواحد المفرد فكما ان المفردات المعطوف بعضها على بعض في قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا
وزنوا الا من تاب في حكم الامر الواحد ويعود الاستثناء فيها الى الجميع فكذلك في المفردات
اما في حكمها من الجمل التي ليس لها محل من الاعراب او التي وقعت صلة للموصول او نحو ذلك مما يوجب
الاتصال والارتباط واما في الجمل المتعددة فلا وقد يفرق بين الجواب ايضا بالفرق انما يعود الى
الكل لكون الجمل في حكم المفرد لعطفها على الصلة واعترض على الجواب بان كلام المستدل يقتضي ان
معنى الواو العاطفة حيث افاد الجمع بمنزلة الجمع كما قيل ان الجمع بحرف العطف كالجمع للفظ الجمع
والمثال المذكور في كلام المستدل حيث ذكر المفرد وان اوهم القياس على المفرد فيقال عليه ان الحكم اذا
ثبت في المفردات لا يلزم مثله في الجمع الا ان يقوم مرادة التنبيه في بيان افادة الواو وذلك
ورد فيجاب الجواب الى تعريد كلام هذا وقد ذكر بعض المحققين ان تعاطف المفردات الواقعة
موقع الخبر للمبتدأ يجعلها بمنزلة اسم واحد ويعود الاستثناء الى الجميع اتفاقا فكذلك تعاطف الجمل يجعلها
بمنزلة جملة فيعود الاستثناء الى جميع الجمل واجاب هذا المحقق بان ذلك انما هو في المفردات وفيما
في حكمها من الجمل التي لا محل لها من الاعراب او التي وقعت صلة للموصول ونحو ذلك مما يوجب الاتصال
قالوا ثالثا ان الاستثناء بمشيئة الله تعالى ان يعقب جملا يعود الى جميعها بلا خلاف نحو والله لا آكل ولا اشرب
ولا ضربت ان شاء الله فكذلك الاستثناء بغيره والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء وغير مستقل
والجواب ان ذكر المشيئة عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط وان اطلق بعض الاصوليين عليه لفظ الاستثناء
لكن الظاهر انه مجاز اما تأويل ان شاء الله بقولنا الا ان يشاء الله بقولنا او بما عبارة
هذا القول يفهم من كلامه سبحانه بطريق الاستثناء وهو قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك
غدا الا ان يشاء الله ولو سلم انه استثناء فعوده الى الجميع كالاجماع لا يقتضي عود الاستثناء

امر الذين هم قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب في الامر الواحد ويعود الاستثناء الى الجميع على ما قيل فكذا في الجمل المعطوف بعضها على بعض

بين المفرد وما هو كالمفرد فان ابن الحاجب الحاق به اجتمع الى الجامع ولا اصل عليه مع انه لو سلم فهو قياس في اللغة وهو باطل والاستثناء في المثال المذكور

في نحو قول القائل الكريم غدا ان شاء الله فلولا التعلق بالمشيئة لحكم بمضيه عليه وقوعه
بالمشيئة وقفا الكلام عن المضي ولو سلم فالفرق ان الشرط وان تاخر لفظا فهو مقدم
تقديرا وقد يقال ان الشرط يقدر تقديمه على ما يرجع اليه فلو كان للاخيرة فقد عليها فقط دون
الجميع فلا يصلح فارقا واعلم ان وقوف حكم جميع الجمل على بعض المشيئة كان طريق العلم به الاجماع ولولاه
لاحتمل التعلق بالاخيرة فقط واعترض بان نفي وجود بعض حروف الاستثناء فيه وان عمل عاملا وكلام
المستدل انما هو على تقدير وقوعه بل احد الحروف ثم نفي كونه شرطا بدخوله على الماضي في بعض الاحيان لا يقتضي
نفي الشرطية مطلقا وايضا قوله وانما دخلت المشيئة في كل هذه المواضع الخ لا يخرج من نظر الادب المراد
بكل المواضع ان كان منه مثل حجر ومررت فلا وجه له بل انما ذكر للتبرك كما صرحوا به وان اريد في غير ما ذكر
من المثال فانفاق الكلام عن النقود في الكل يؤكد قول المستدل فيحتاج الجواب الى نوع تحرير
وضمير لانه لذكر المشيئة والعقب فاعل معقوله ووقوف حكم الجميع والكناية في وليحتمل
للتعقيب وفي قوله باحتماله للاحتمال التعلق قالوا رابعا ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة
من الجمل والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها
لبعض اولى من آخر تناولت الجميع والجواب ان صلاحيته للجميع لا توجب ظهوره فيه نعم انه يقتضي التحقيق
لذلك مع الشك فيه للفرق بين فاصبح عود الضمير وبين الاصبح واما تناول الفاظ العموم للجميع فليس باعتبار
صلاحيتها لذلك بل لانها موضوعة لغة للشمول والاستغراق وجوبا فلا وجه للتشبيه بها في هذا
المقام وانما يحسن ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع وليس بظاهر فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب
الجمع وربما يدفع بهذا بان لا استدلال ليس بمجرد الصلاحية بل مع تعذر حمله على البعض للزوم التحكم على الكل
ان ما ذكره المص هنا مناف لما سيومئ في تحقيق افادة المفرد المعرف العموم والاولى منع التحكم مستندا
بان الاقرب القريب مرجح لتعلقه بالاخير وكونه مسلما فالانهم هو التوقف الحكم بعوده الى الجميع واعترض على قوله
وانما يحسن ان يشبه الجمع المنكر بان التشبيه بالجمع المنكر لا يتم على قول المص قدس سره حيث قرر ان وضع الاستثناء
صالح للجميع وللبعض والجمع المنكر اذا لم يعد العموم عنده فالصلاحية لكل جميع على سبيل البدل بخلاف الا
ستثناء واجيب بان صلاحيته حال للجميع غير مستغنية فلهذا صح التشبيه فالحاصل ان كون الاستثناء في
كل جملة قبل الاخرى فقال اضرب من مررت الا زيدا ومن رأيت الا زيدا ومن رأيت الا زيدا عد شيخنا ولولا
ان المذكور سعة فيها يعود الى الجميع وكان معنا عن التكرار لما استهجن ايضا مع انه لا يستقيم ورد بانه انما
لكان التكلم عند قصد الرجوع الى الجميع طريقا متعينا لادائه المقصود وان لا يستقيم ورد بانه انما
يستهجن عند قرينة الاتصال خاصة اما عند عدمها فلا لتعينه طريقا ولو سلم ذلك لكن انما يستهجن لما فيه من
الطول مع امكان عوده بان يقول بعد كل اه كذا الى الجميع وايضا فانهم كما يريدون الاستثناء من ذلك كل
جملة يخصونه بذكر ما يدل على ارادته في اواخر الجمل هربا من التطويل بذكره عقب كل جملة لذلك يريدون
الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط فلا بد من القرينة في الحكم بالاختصاص وعدمه وجواب المص قدس سره يحتمل ان

يحتج من خصه بالاخيرة بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لاستعماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه
ترك العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذيان فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة
خبر لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة الثاني ان المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما تقدمه
عدم استقلاله بنفسه ولو استقل لما تعلق بغيره ولما علقناه بما يليه استقل وافاد فلا معنى لتعليقه
بما بعد عنه اذ لو جاز الجمع افادته واستقلاله ان يعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه ان يعلق بغيره
الثالث ان مرجح العموم المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره الاضرورة يقتضي خلاف ذلك ولما خصصنا الجملة
التي يليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها والاضرورة الرابع انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان
اضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة الاصل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد ولا يجوز
تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثران بمعنى ان
المستقلان على الاثر الواحد الخامس انه لا خلاف في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون
ما تقدمه فاذا قال القائل ضربت عشرا في الاثنين الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي تليه دون
ما تقدمها فلكذا في عدم رفعا للاشتراك السادس ان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى
الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها كما لو سكت فانه يكون دليلا على استكمال الغرض من الكلام كما ان السكوت
يحول بين الكلام وبين لواحقه فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الاولى
فتكون مانعة من تعلقه بها القائلون بان الاستثناء يختص بالجملة الاخيرة مطلقا وهم الحنفية قالوا اولا
ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه واردوا بالدليل الاصل والفا
ئدة ترك العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذيان فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض فلا يجوز تعلقه
بالجمل المتعددة وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولا قرب اولى كما اعتبر الاقرب من الفاعلين عند البصريين في
قولنا ضرب زيد عمرا فضربته فجعلوا الهاء عائدة الى عمرو دون زيد للقرب وكذا جعلوا الاقرب فاعلا في قولنا ضرب
موسى عيسى لما انتفى الاعراب والقرينة اعتبار القرب وكذا في قولنا اعطى زيد عمرا كما ان بكرا
هو المفعول فكذا يجب اعتبار القرب في الاستثناء ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة لان الاتفاق وا
قع على عوده الى الاقرب ولا قائل بعوده الى غير الاخيرة خاصة فان من الناس من جعله عائدا الى الجميع ومنهم من اعاده
الى الاخيرة خاصة قالوا ثانيا ان المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه ولو استقل لما
علق بغيره لانه لو استقل لكان مستقلا بنفسه عن غيره فلم يجز تعليقه بذلك ومتى علقناه بما يليه استقل وافاد
فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز مع افادته واستقلاله ان يعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه
ان يعلق بغيره وليس كذلك قالوا ثالثا ان مرجح العموم المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره الاضرورة يقتضي ذلك
خلاف
ولما خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها والاضرورة قالوا رابعا انه لو رجع الا
ستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل جملة استثناء اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد
لنص سيبويه عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثران اي العاملان على الاثر الواحد اي الاعراب الواحد مطلقا

لزم مخالفة الاصل في الاضمار مع عدم الحاجة وفي الاستثناء وان كان ليس منافيا عن مخالفة الاصل وكون للحاجة وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء م

قال الخامس ان الاختلاف في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه ويختص به دون ما تقدمه فاذا قال القائل
ضرب غلماني ثلاثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي تليه وهي الثلاثة دون ما تقدمها
فكذا في غيره دفعا للاشتراك قال السادس ان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا
بعد استيفاء غرضه منها كما لو سكت فانه يكون دليلا على استكمال الغرض من الكلام كما ان السكوت يحول
بين الكلام ولواحقه فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الاولى فتكون مانعة
من تعلقه بها وقال السابع انه لما كان السكوت دليلا على استكمال الغرض من الكلام فكذا الشروع في كلام آخر
تعلق له بالاول يدل على استكمال الغرض من الاول فلو جعلنا الاستثناء عائدا الى الجميع لزم ابطال ما
اصلناه من الكلام ان الانتقال يدل على تمامية الغرض والجواب عن الاول انه ان كان المراد مخالفة
الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة فله جهة صحة لكن تعليله بمخالفة الحكم الاول
فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم بحال اما على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه وقبل
الحكم والاسناد كما هو رأي محققي المتأخرين فظ وكذا على القول بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى
مع الاداة عبارة عن الباقي فله اسمان مفرد ومركب واما على القول بان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد
الاستثناء مجازا والاستثناء قرينة وهو مختار اكثر المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي
فلا مخالفة بحسب الحقيقة وقوله ان ترك العمل بالدليل يعني الاصل في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية
هذه فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى الاصالة المجاز عند قيام القرينة مما لا يدانيه شوب الريب
ولا يعتريه شبهة الشك وتعلق الاستثناء بالعبرة في الجملة مقطوع به فتعليل ترك العمل بالاصل مع بدفع
عند الهذرية لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء وان انفصل في النطق عرفا وانقطع عن
المستثنى منه حتى يقبل وعن غيره من اللواحق ايضا والبديهة تنادي بفساده اي والاعتراض على الدليل الاول
للحنفية انه ان كان المراد مخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة وهو العموم
فله جهة صحة لكن تعليله بمخالفة الحكم الاول في قوله لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة
في الاستثناء للحكم بحال اما على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه وقبل الحكم
والاسناد كما هو رأي محققي المتأخرين فظ اذ لا معنى له في الحكم بحال وكان قصده حمل كلام المستدل
على ان مراده ان الحكم الذي في المستثنى مخالف الذي قبله بالايجاب والسلب فقصد في بيان عدم المخالفة
على جميع المذاهب فلا يلزم ما يحتمل من ان المخالفة موجبة للتجوز حيث يقتضي ان يراد بالعام بعض افراده
دفعا للتناقض وكذا لا مخالفة فيه ايضا على القول بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة
عبارة عن الباقي في قولنا له عشرة الا ثلاثة فله اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلاثة فلا معنى له في
الحكم اذ لا مخالفة هناك ولا تناقض في الكلام ايضا واما على القول بان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد
الاستثناء مجازا والاستثناء قرينة وهو اختيار اكثر المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي
فلا مخالفة بحسب الحقيقة ايضا وهو من قبيل تسمية الجزء باسم الكل كما في التخصيص بعض حيث يقول

فقوله لان دفع الهذرية

فرع من نقل ارادة المختلف في جوابه عنها كما مر والجواب عن الاول

الثاني

اقتلوا المشركين والمراد الحربيون بدليل مخرج الذمي وقول المحتج ان ترك العمل بالدليل يعني الاصل
في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية عن كلام الحكيم سفه اي لغو قال في الحاشية ترك الادب
هنا لكون المستدل حنفيا ابا حنيفة وذلك لان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة
مما لا يداينه شوب الريب ولا يعتريه شبهة الشك وتعلق الاستثناء بالاخيرة في الجملة مقطوع به فتعليل
ترك العمل بالاصل في قول المحتج ترك العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية ح اي حين يراد بالا
العموم عقلا عن حقيقة الحال لان دفع الهذرية لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء وان
انفصل في النطق عرفا وانقطع عن المستثنى منه حتى كما لو حصل الاستثناء بعد انقضاء مدة طويلة مثلا
عن الاستثناء من اللواحق ايضا كالشرط ونحوه والبديهة تنادي بفساده قال المص في الحاشية قال المرتضى
في الاحتجاج على اشتراط اتصال الاستثناء في تابعه والذي يدل على ذلك ان كل من تكلم في الكلام لا بد من
اتصاله بما يؤثر فيه كالشرط والتقييد بالصفة فالاستثناء كذلك بعين ما ذكرناه اما لو جعلنا قائلا يقول
بعد تطاول سكوته الاول لعدد ثانيا عاشرا هاديا كما نعده لك اذا شرط او قيد بعد انفصال الكلام وتراخيه
بمدة طويلة وان كان المراد ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا
الاصل يعني القاعدة او استصحاب هذه الارادة فتوجه المنع اليه ظ لان الاتفاق واقع على ان المتكلم ما دام
متشاغلا بالكلام ان يلحق بما شاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة
المتكلم ظ اللفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره ولو كان صدور اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على
الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته مناقضا له ووجب رده ويتمشى ذلك الى الموقف الاخير
ايضا ولا يجدي معه دفع محذور الهذرية لما عرفت فيعلم ان المقتضي لصحة اللواحق وقبولها مع لا
تصال انما هو نص الواضع على ان المراد العدول عن الظاهر ان يأتي بدليله في حال تشاغله بالكلام حيث
شاء منه فما لم يقع الفراغ فيه لا يتعين للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال احتمال تمام المكان
الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع مطلق الاختصار واللفظ صالح بحسب وضعه
لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين
وصح التمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل الذي يعلم الناقل عنه وليس هذا من القول بالاختصاص بالا
حيث في شيء اي وان كان المراد مخالفة الاستثناء للاصل ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة
العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل يعني القاعدة او استصحاب هذه الارادة فتوجه المنع البين والفرق
بين هذا التزييف وهو ان معنى الاول ان الظاهر كل لفظ عام ان يحمل على حقيقته اعني العموم وح فان اراد
المتكلم التكلف بما يناقض ذلك علم ان مراده مجازا اعني الخصوص والاناقض في ارادته ح ومعنى الثاني ان الظاهر من
حال كل متكلم اذا اتى بعام ان يريد به العموم وح فان اتى بما يناقضه كان مناقضا لارادته قال في الحاشية
هذا المعنى هو الذي يدل على السند حيث يقولون انه مخالف للاصل لكونه اكمالا بعد الاعتراف انتهى
والمراد بارادة العموم ارادة عموم الحكم وشموله لجميع الافراد ليصح قول المستدل لاشتماله على مخالفة

الحكم الاول

لا بمجرد عموم ذلك اللفظ بحسب المفهوم والا لم يصح ذلك التعليل كذا قيل وانما كان توجه المنع ظ لان الاتفاق
واقع على ان للمتكلم ما دام متاملا بالكلام ان يجوز ما شاء من اللواحق وهذا الاتفاق يقتضي وجوب
توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظ اللفظ حتى يتحقق الفراغ من الكلام وينتفي احتمال الارادة غير ذلك الظ
ولو كان صدور اللفظ مجردا مقتضيا للحمل عليه على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته
منافيا له ووجب رده وينتفي ذلك الثاني ووجوب الرد الى الاخيرة ايضا ولا يجدي معه دفع محذور الهذرية
بتخصيص الاستثناء بالاخيرة فقط لما عرفت من المنافاة ووجوب الرد فعلم من ابطال كون المقتضي لصحة اللواحق
بما عرفت في قسمي التردد ان المقتضي لتردده لصحة اللواحق وقبولها مع اتصالها انما هو نص الواضع لا دفع
محذور الهذرية على ان لزوم العدول عن الظ ان نادى بدليله اي فركان يقتضي العدول عن الظ اللفظ
فله سند وحجة عن ظ اللفظ ثابتا غالبا في كلامه فالمرتفع منه طرد الفراغ من الكلام لا يمكن المتابع الحاكم عليه
بارادة الحقيقة ولا يجد له اعتقاد حقيقة ذلك الظ وذلك لقاء محال الا يخفى نعم لما كان الغرض قد
يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار واللفظ صالح بحسب وضعه لكل من الامرين
لم يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة فكان تعلقها بالاخيرة محققا للزوم على كلا التقديرين ومع التمسك في
انتفاء التعلق بالباقي الى ان يعلم الناقل عن ذلك التمسك ايضا بعين ما ذكره لا يتوجه هذا الكلام يقتضي الظهور
في الاخيرة بمعونة الاصل المذكور وهو الاتفاق به وح فاذكره فيما ياتي من المثال بكل ايضا بعين ما ذكره
بعد لانا نقول ان الاصل لا يبقى لاحتمال ومع وجوده لا ظهور وفيه ان الاحتمال وان بقي لكن الاصل
يوجب الظهور بهذا واما قوله وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء فاشارة الى التمسك المذكور
في قوله ومع التمسك في انتفاء الخ وان قدر عرض استثناء فيه عليك فاستوضحه بالتدبر في صيغة
الامر فانها على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا وردت مجردة عن القرائن تدل على الندب
وذلك لان اقتضائها كون الفعل راجحا من مستقبل وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالاصل
بالاصل لكونه زيادة في التكليف غير انه اذا اقامت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه واقعا
في محله غير منتقل به عنه الى غيره كما يقول بعض من ذهب الى كونه حقيقة في الندب فقط وهذا مما
يفرق بين القولين حيث يحتاج الى القرينة بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك انما هو في الحمل على
الوجوب وهكذا الحال عنده يقول بانها حقيقة في الندب
فيصير من قبيل المجاز وفرض الدلالة على الندب ان كان قبل وقت الفعل فمحل نظر اذ لا داعي الى الحمل ويحتمل حظر
القول بالندب الدال على جواز الترك مع احتمال الوجوب وان كان وقت الفعل فعلى القول بالاحق بعدم
علم جواز تاخير البيان عنه على يجوز وقوعه واحتمال امكان الفعل على وجه الندب ح يقتضي تخصيص مسئلة
جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة على ان الحمل على الندب لا دلالة لرجحان الفعل عليه بل لا بد من الرجحان
لمطابق الوجوب والندب كما هو مذهب وجواز الترك شرعا والحكم به بمجرد الرجحان غير ظ الوجه وثانيا ان ما من ليس على حد المشترك لان القرينة
المرتضى وغيره من الاصوليين اذا وردت مجردة عن القرائن الدالة على المعنى المراد منها
فانها تدل على ان الندب مراد منها وهو
لك لان اقتضاء كون الفعل الحاصل
محقق متيقن لا شبهة فيه وما زاد عليه
مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالاصل

على الندب

على الندب قد لا يوافق الشرع اذا كان المقصود الوجوب وقد يوافقه اذا كان المقصود الندب فان قلت عدم الموافقة
والموافقة فيما نحن فيه ايضا محتملان لان القرينة اذا دلت على الجميع لم تكن الاخيرة مقصودة بخصوصها واذا دلت على
ارادة الاخيرة فبخصوصها مرادة وهذه كمسئلة الامر لان الرجحان قدر مشترك فان دلت القرينة على الوجوب
كان الرجحان حاصلا وان دلت على الندب فكذلك قلنا فرق بين الامرين لان فعل الاخيرة موافق للامر الشارع
بها وان كانت في جملة غيرها بخلاف الندب فان مرجحانه ليس كرجحان الواجب لجواز الترك في المندوب بخلاف الواجب
وح فليس ترك الاخيرة مانعا بخلاف الحمل على الندب وليس المراد بقوله ان صيغة الامر اذا وردت مجردة عن
القرائن انها تدل على الندب قطعا انها تدل بخصوصها على الندب حتى يرد انه مناف للقول بالاشتراك بل المراد
انه يحكم باعتبار ورود الصيغة مجردة بكون الندب محققا وقطعا وذلك لان اقتضاء كون الفعل راجحا من مستقبل وما
زاد عليه كالندب على تركه مشكوك فيه والاصل براءة الذمة من زيادة التكليف فيتمسك في نفي ما زاد بالاصل الذي لا
علة لكونه زيادة في التكليف واذا انتفى احد قسمي المشترك المحقق اعني الوجوب بقي الاخر اعني الندب بدلالة الاتيان
بها وحصر فيه عليك لاسم الاشارة السابق والجملة الاشارة الى الوجوب ليدل على الندب ولما ثبت في نفيه للوصول وفي عبارته
للشان وفي اذا اقامت القرينة على ارادته وفي فيه للوجوب وانما كان استعمال اللفظ فيه واقعا في محله غير منتقل به الاعنه
في قوله كان استعمال اللفظ فيه الخ لان الوجوب احد معاني هذه الصيغة عند القائل بالاشتراك لكونه لما وضع له
حقيقة فالقرينة على هذا قرينة التعيين وعلى القول بالندب يكون قرينة الوجوب قرينة الارادة ومرضا على الظ واراد
بالقول بقوله وهذا توجيه ما يفرق بين القولين القول بان صيغة الامر حقيقة في الوجوب والندب بالاشتراك والقول
بانها حقيقة في الندب فقط حيث ان الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك انما هو في الحمل على الوجوب
وهذه الحيثية توجد لبيان اتفاق القولين وهكذا الحال عند من يقول بانها حقيقة في الندب فان الاحتياج
الى القرينة انما هو في الحمل على الوجوب والكنايات في محله وعنه وعنه ترجع الى استعمال اللفظ في محله وفي به للظرف
يقوله لو اتفاقا في محله او الموصول وكذا اسم الاشارة وعلى بعض الاصوليين القول بالاشتراك في فرق
الوقف انما هو بالنظر الى نفس الفقيه لا يقطعون على ارادة الندب بخصوصه منه وذلك لانه لا دلالة عليه بالاعتبار
الذي ذكرناه وحالنا فيما نحن فيه هكذا فانا لا نعلم اقصد المتكلم الكل او الاخيرة وحدها لكنا نعلم ان الاخيرة
مقصودة على كل حال فلا شك في قصدها ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة على ارادة الكل لم يكن خارجا عندنا عن موضوع
اللفظ ولا عادلا عن حقيقته بل كان مستعملا فيما هو موضوع له عندنا ويلزم من القول بالاختصاص بالاخيرة ان
يكون المتكلم نادرا بها مع الباقي متجوزا ومستقيا عن موضوع اللفظ الى غيره وهذا بعيد جدا بعد ما علمت من عموم
الوضع في المفردات واستقراء الدليل في كلامه وفي الواقع على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق بالاخيرة
فقط على انه لو ثبت ذلك لاشكل جواز الفهم بها في الاخراج من الجميع لتوقفه على وجود العلاقة وفي تحققها نظر
وقد يزعم ان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ثابتة اطلاقها بل لها
شرائط هي ههنا مفقودة هذا ما وقع لي في القول بدلالة صيغة الامر على الندب عند عدم القرينة
على القول بالاشتراك ينافي عد بعض الاصوليين القول به في فرق الوقف بانه مشترك والذين لم يذكروا

ارادة م

في فيه عليك كم الاشارة السابق
وكم الاشارة اللاحق ليدل على
الندب وكنية في فيه للموصول
وفي غيره انه للشان وفي اذا قامت
القرينة على الارادة وفي به للموصول
م م

حيث لا يفهم منه يحمل على القول
بالوقف عند عدم القرينة
قال المحقق في الحاشية نقل
عن المحصول انه عد اهل الوقف
تلك فرقا لها لمذهبه القائل
المشترك والقائلين م

ما هو الحقيقة فيه وينبغي بعلم ان الحال على القول بالقدر المشترك على تقدير الاشتراك لانه لا يمكن ارادته مع ارادة
بل الغاء في ضمن الوجوب او الندب وتقرير الجواب ان عند البعض انما هو النظر الى اللفظ حيث لا يقطع القائل
بلزوم الاشتراك على ارادة مجرد الندب بخصوصه منه واما النظر الى الخارج كالاستدلال على الندبية عا عرفت
بالاصل فالندب غير متوقف في ارادته والى هذا الاشارة بقوله وذلك لا ينافي الدلالة عليه
بالاعتبار الذي ذكرناه فان الاصل عدم الزيادة وحاصل ما فيما نحن فيه من الاستثناء المتعقب للجمل هكذا
فاما الاخفاء اقصد المتكلم الكل في التخصيص او الاخير وحدها لنا نعلم ان الاخيرة مقصودة على كل حال وذلك
لان اقتضاء صيغة الاستثناء المطلق الاخراج ام متيقن ذلك انما هو في قصد غيرها ولو فرض ان المتكلم
نصب قرينة على ارادة الكل لم يكن خارجا عندنا عن موضوع اللفظ ولا عاد الا عن حقيقته بل كان
مستعملا له فيما هو موضوع له عرفا كما قدم تقريره ويلزم من قال باختصاص الاخيرة ان يكون المتكلم بارادتها
مع الباقي مجنونا ومتعديا عن موضوع اللفظ الاخير وهذا بعيد جدا في المفردات كادوات الاستثناء
وانتفاء الدليل في كلام اي القائل باختصاص الاخيرة وفي الواقع على كون الهيئة التركيبية من مجموع
المستثنى منه والمستثنى والاداة موضوعة للتعلق بالاخيرة فقط كما ذهب اليه الاسنوي على انه لو ثبت ذلك
اي كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق بالاخيرة فقط لا يشكل جواز التجوز بها في الاخراج من الجميع
لوقوعه على وجود العلاقة وفي تحققها نظر وقد من غير بيان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل لبيت على الطلاقها بل الهاشمي اطلقها انما اذا التقى الجزء انحى الكل وهي هنا مفقودة
هذا وافرد عليه ان ما نحن فيه مجاز من باب اطلاق الكل على الجزء وهو غير مشروط بشرط وذلك لان
الاستثناء موضوع للاخراج المخصوص وهو الاخراج عن الاخيرة كما هو في جزء الموضوع له اعني الاخراج
المطلق الشامل للاخراج عن الاخيرة والاخراج عن غيرها ويمكن الجواب بان مراد المص قدس سره انه يشكل
في استعماله في خصوص المجموع فانه ليس على استعماله فيه بطريق الشامل للاخراج عن الاخيرة الحقيقة عنده ولا
يمكن تحقق العلاقة بين الاخيرة وخصوص المجموع ولا شك في امكان استعماله في المجموع بخصوصه والجواب
عن الثاني ان حصول الاستقلال تعلقه والجواب عن الثاني ان حصول الاستقلال بتعلقه
بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول به اذ العود الى الجميع عندنا وعند السيد رضي الله عنه
محتمل لا واجب واما قوله لو جاز مع افادته واستقلاله الخ فقط البطلان لانه ما يستقل بنفسه ولا
تعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان يتعلق بغيره قطعا بخلاف ما نحن فيه فان من الجائز مع حصول
الاستقلال بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق بالجميع وان لم يكن واجبا فان من الهادي رضي الله عنه ميل الى هذه
الحجة في جملة جوابه عنها وقال وهذه الطريقة توجب على المستدل بها ان لا يقطع بالظن من غير دليل على ان الاستثناء
ما تعلق بما تقدم ويقتضي ان يتوقف في ذلك الطريق كما يذهب نحن اليه لانه بنى دليله على ان الاستقلال
يقتضي ان لا يجب تعلقه بغيره وهذا في صحيح غيره وان لم يجب فهو جائز من اين قطع على ان هذا الذي
ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما اقتصر عليه دلالة على ذلك وعن الثالث بمنع الجواب عن الثاني

لان غاية ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة بمجرد اللفظ ونحن نقول به لكنه مع ذلك
محتمل ولا سبيل الى منعه ونحن الرابع انا نختار عدم الاضمار قوله يلزم ان يكون العامل فيما بعد الا
استثناء الكل من واحد قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو كان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه
وهو في موضع المنع ايضا لضعف دليله ومذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو الا لقيامها مقام
الاستثناء بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضي ولكونها نائبة عن استثنى كما ان حرف النداء نائب عن
انادي وهو المتجه سلمنا لكن نمنع عدم جواز اجتماع العاملين على المعمول الواحد فانهم لم يتفقوا له بحجة
يعتد بها وانما ذكر نجم الائمة رضي الله عنه انهم حملوها على المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر وقد جوزوا
في العلل الشرعية لاجتماع لكونها معرفات لا العلل الاعرابية كذلك فانما هي علامات وما نقل عن
سيبويه من النص عليه الحجة فيه مع انه قد عورض بنص الكسائي على الجواز وقول الفراء في باب التنازع
مشهور وقد حكم فيه بالتشريك بين العاملين في الفعل اذا كان مقتضاهما واحدا كاعطاني واكرمني
الامير واعطيت واكرمت الامير والفعلان في المثالين مشتركان في رفع الفاعل ونصب المفعول من
غير تنازع ووافقه على ذلك بعض محققي المتاخرين مستدلا عليه باصالة الجواز وانتفاء المانع سوى توهم
توارد المؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع بان العامل عندهم كالعلامة ويجوز تعدد العلامات
قال ويستدل على جوازه من حيث اللغة انهم يخبرون عن الشيء الواحد باخبارين متضادين نحو هذا حلو حامض
ولا يجوز خلوهما عن ضمير اتفاقا فمهما في كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما بعينه دون الاخر
مبهما صير واحدا بالاشتراك والاول باطل لانه يقتضي كون كل واحد منهما محكوما به على المبتدء وهو جمع
بين الضدين والثاني يستلزم انتفاء الجزئية عن الخالي من الضمير واستقلال ما فيه الضمير بها وهو خلاف
المفروض والثالث هو المطلوب ثم ايده بتجويز سيبويه قام زيد وذهب عمرو الظريفان والعامل في
الصفة هو العامل في الموصوف ولا يذهب عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه هنا يخالف
ما نقل عنه ثم من النص على عدم الجواز ونقل هذا الحكم ايضا نجم الائمة رحمه الله عن الخليل وسيبويه ونقل عن
سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وارتضاه
هذا الجواب الثاني عن الدليل الثاني
للحنفية وتقريره ان حصول الاستقلال تعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيرها من الجمل ونحن قائلون بذلك
انه ولكنه لا يمنع الجواز والعود الى الجميع عند القائلين به صريح لا شيء بخصوصيات الاخراج وعند السيد القائل بالاشتراك
محتمل لا واجب واما قوله اي المجتهد اذ لو جاز مع افادته واستقلاله الخ فقط البطلان لان ما يستقل بنفسه ولا تعلق
له بغيره لو جوزنا ولا جواز لا يجوز ان يتعلق بغيره قطعا اي لا يجوز ان تعلقه بغيره قطعا بخلاف ما نحن فيه من الاستثناء المتعقب
للجمل فانه وان استقل من الجائز ان يتعلق بالجميع مما تقدمه وان لم يكن ذلك التعلق امرا لازما وواجبا وقد اشار السيد
المرتضى رضي الله عنه الى هذه الحجة اعني قول المجتهد لو جاز مع افادته واستقلاله الخ في جملة ما اجاب به عنها فقال
وهذه الطريقة توجب على من استدل بها ان لا يقطع بالظن من غير دليل اي لا يقطع بارادة الظن تعلق الاستثناء بالاخيرة اذا لم
يكن له دليل على ان الاستثناء لم يتعلق بالباقي فمقتضاه التوقف في ذلك على ان الاستثناء ما تعلق بما تقدم ويقتضي

ان يتوقف في ذلك كما ذهب اليه بعض من الاشتراك لانه نوع دليله على ان الاستقلال يقتضي ان لا يجب تعليقه
بغيره وهذا صحيح غاية وان لم يجب فهو جائز من اين قطع بهذا المستدل على ان هذا الذي ليس بواجب هي
لم يرده المتكلم وليس فيما اقتصر عليه دلالة على ذلك اي ذلك القطع المشار اليه واما الجواب عن الثالث بنحو الجواب
عن الثاني وهو ان حصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم المخل القطع بغيرها ونحن نقول به
لكنه لا يمنع الجواز اذ الخ لان غايته ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة بمجرد اللفظ ونحن نقول به
لكنه مع ذلك محل ولا سبيل الى منعه والجواب عن الرابع انا نختار من السبق الاضمار وعدم الاضمار قوله
يلزم ان يكون العامل فيما بعد الاستثناء الخ فلنا ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو كان العامل في المستثنى
هو العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع ايضا لضعف دليله ومذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى
هو الاستثناء بمعنى الاستثناء والعامل ما به يقوم المعنى المقتضي والكون الانائية عن المستثنى كما ان حرف
الذات عن المادي وهو المحققون قيل قد يشكل ذلك بغير فان المقررون اعرابها كاعراب ما بعد الا وليس العامل مع
الا ما تقدم والجواب ان الكلام فيما بعد الاداة وفيما بعد غير لا مانع من كونه معمولا لها وغيرها وان لفظ غير منصوب
بتقدير استثني ولا مانع سلمنا كون العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه لكن نمنع عدم جواز اجتماع العاملين
على المعمول الواحد فانهم لم يقلوا له حجة يعتد بها وانما ذكر بعض الائمة رض انه انهم حملوا هما على المؤثرات الحقيقية
وضعفه ظاهر وقد جوزوا في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات والعلل الاعرابية كذلك فانما هي علامات
وما نقل عن سيبويه من النص على عدم جواز اجتماع العاملين على المعمول الواحد لا حجة فيه اذ لعل ذلك بناء
على اجتهاده فلا يكون حجة على غيره ان قلت المسئلة لغوية وقوله حجة فيها قلنا ذلك اذا كان بطريق النقل
والا فلا حجة فيه كما ان رواية الفقه حجة على غيره لا اجتهاده وراية معه ان ما نقل عن سيبويه معارض بما نقل عن
الكسائي من النص على الجواز وقول الفراء من تشريك الرافعين في باب التنازع مشهور وقد حكم فيه بالتشريك
بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا كاعطاني واكرمني الامير واعطت واكرمت الامير فالفعلان في
المثالين مشتركان في رفع الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع ووافقه على ذلك بعض محققي المتاخرين مستدلا
عليه باصالة الجواز وانتفاء المانع سوى توهم توارد المؤثرين على اثر واحد وهو ممنوع بان العامل عندهم
كالعلامة ويجوز تعدد العلامات ثم قال هذا في البعض والذي يدل على جوازه من حيث اللغة انهم يجيزون
عن الشيء الواحد بامرين متضادين نحو هذا حلو حامض ولا يجوز خلوهما عن الضدين اتفاقا والاستحقاقهما فان لا يكون
صفة مشبهة والثاني اسم فاعل قال فكذلك في الحالة الوجه في ذلك كون حلو وحامض من المشتقات
ومن شرط الخبر اذا كان مشتقا اشتماله على الضمير لخلو اسم الفاعل معمول الضمير الذي يشتمل عليه وهو بعينه الصفة في
حامض والاخبار بهما معا فيكون كل منهما مخصوصا بواحد بعينه دون الآخر وفيهما صفة واحدة الاشتراك لا
سبيل الى الاول لانه يقتضي كون كل واحد منهما محكوما به على المبتدأ وهو جمع بين الضدين واليه الاشارة بقوله
والاول باطل قيل عليه طلانه موقوف على ان يكون كل منهما محكوما به وهو ممنوع لجواز ان يكون الثاني صفة للاول
والمجموع محكوما به واجيب بان اتصاف الشيء بالنقيض وبالضد وان كان مشهورا جوازه لكن التحقيق ان ذلك كلام

انما يجوز في اتصافه بهما في القضايا الطبيعية كما في اتصاف الوجود بالعدم لان النقيضين هما المفهومان
دون المتعارفة اذ الحكم فيها انما هو على الافراد فالملازمة هنا اتصاف افراد احد النقيضين بالنقيض الآخر
ويرجع الى اتصاف الشيء بالنقيضين فعلى هذا لا يجوز اتصاف الحلو بالحامض لانه في قوة القضية المتعارفة
والثاني باطل ايضا لانه يستلزم اتصاف الخبر عن الخالي من الضمير واستقلالا ما فيه الضمير بهما وهو خلاف
المفروض والثالث هو المطلوب ايضا اي انه بعض محققي المتاخرين بجواز اجتماع العاملين على المعمول الواحد
بنحو سيبويه قام زيد وذهب عمرو والطريقان والعامل في الصفة هو العامل في الموصوف ولا يذهب
عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه هنا اعني بجواز سيبويه قام زيد الخ يخالف ما نقل عنه سابقا
من النص على عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم ايضا بجمع لائمة عن الخليل وسيبويه ونقل عن سيبويه القول بان
العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وارتضاه بجمع لائمة والجواب عن الخامس ان الاستثناء
من الاستثناء انما وجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدمه لان تعلقه بالاخيرين يقتضي الفائدة وانتفاء
فائدته فان القائل اذا قال لك عندي عشرة دراهم الا درهمين كان المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية
فاذا قال عقيب ذلك الا درهما رجع الاقرار الى تسعة لكونه مخرجا من الدرهمين الذين وقع استثناؤهما
من العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان وجوده كعدمه لاخراجه بهما مثل ما
ادخل ولم يفد شيئا غيرهما استفدناه بقولنا على عشرة الا درهمين وهو الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها
او نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط فانه يرد الاقرار الى التسعة فيفيد وذلك ظاهر
السادس بالمنع من انه لا يستقل عن الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها وهل هو الا عين المنازع ومنه
يعلم فساد القول بجعل الجملة الثانية بين الاستثناء وبين الاولى فانه مصادرة اذا عرفت ذلك كله
فاعلم ان حكم غير الاستثناء من المخصصات المتعقبة للمتعدد بحيث يصلح لكل واحد منه حكم الاستثناء
حذافا لو ترجيحا وحجة وجوابا عن ان بعض من قال بعود الاستثناء الى الاخير حكم بعود الشرط الى الجميع الخ
فاسد والامر فيه هين وانت اذا انعمت النظر في الحجج السابقة لم يشتبه عليك طريق سوقها الى
ما ومنه المختار منها عن المزيف هذا الجواب الخامس عن الدليل الخامس للحنفية وتقريره ان الاستثناء
من الاستثناء في قول القائل ضربت غلماني الثلاثة الا واحدا انما وجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدمه
لان تعلقه بالاخيرين اغنى عن ما يليه وما تقدم تقتضي الفائدة وانتفاء فائدته الا ترى ان القائل اذا قال
لك عندي عشرة دراهم الا درهمين كان المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك الا درهما
رجع الاقرار الى تسعة لكونه مخرجا من الدرهمين الذين وقعا استثناء من العشرة فلو عاد الدرهم
المستثنى مع ذلك اي مع اخراجه من الدرهمين الى العشرة لكان وجوده كعدمه والوجه في ذلك ان المقرر
كون الاستثناء من الاثبات نفيا ومن النفي اثباتا فالعشرة في المثال المتقدم يكون الدرهمان منفيين واذا كان
كذلك فالدرهم مثبت فلو عاد الدرهم الى الاخيرين افاد الاستثناء من لا يثبت دخوله وهو العشرة
فلا يفيد شيئا ثم انه لا يخفى ان المراد بعكسه افادته شيئا تحقيق الاقرار بالثمانية بالخراج الاثنين فاذا الخ

فاذا اخرج الواحد من الاثنين كان داخلا في الثمانية فيكون تسعة فاذا اخرج من العشرة كانت ثمانية فلا يفيد استثناء الواحد اخرا
زائدا على الاثنين فيكون لغوا بخلاف الاستثناء من الاثنين فقط فانه يفيد كون المخرج من العشرة كانت ثمانية فلا يفيد
استثناء الواحد اخرا زائدا على الاثنين فيكون لغوا بخلاف الاستثناء من الاثنين فقط فانه يفيد كون المخرج تسعة وفيه نظر
اذ لقائل ان يقول ان عدم الفائدة ممنوعة لان افادة الاستثناء من الاثنين الدخول اذا كانت هي الاولى ومن العشرة
الخروج اذا كانت بعد فهو من قبيل الاستثناء من الاثنات بل ومن النفي معا وحواله يعلم بالتامل وههنا فائدة ذكرها
بن مالك حيث قال اذا كررت الاستثناء بعض ما قبلها فالمراد اخراج كل مستثنى من مثلوه ولك في معرفة المتحصل
بعد ما يخرج بالاستثناء طريقان احدهما ان تجعل كل وتر كالاول والثالث حظا من المستثنى منه وكل شفع كالثاني
والرابع جبرا له ثم ما يحصل فهو الباقي مثاله على عشرة الا ستة الا اربعة الا اثنين الا واحدا فالباقي بعد الاستثناء
بالعمل المذكور سبعة لانا اخرجنا من العشرة ستة لانها اول المستثنيات واوطنا اربعة لانها ثانية المستثنيات
فصار الباقي سبعة ثمانية ثم اخرجنا ثمانية لانها ثالثة المستثنيات فصار الباقي ستة ثم ادخلنا واحدا لانه رابع
المستثنيات واوطنا اربعة لانها خامسة المستثنيات فصار الباقي سبعة الطريق الثاني ان تحط الآخر مما يليه
ثم باقيه مما يليه وهكذا الى الاول فما يحصل فهو الباقي مثاله له على عشرة ولتعبر ذلك في المثال المذكور فتحط واحدا
من اثنين يبقى واحد تحط من اربعة يبقى ثلثة تحطها من ستة يبقى ثلاثة تحطها من عشرة يبقى سبعة وهو المطلوب واما الجواب
عن السادس فبالمنع فانه لم ينتقل عن الاول الا بعد استيفاء غرضه منها وهل هو الا عين المتنازع فيه وهذا هو
يعلم فساد القول بحلولية الجملة الثانية من الاستثناء ومن الاول فانه مصادرة قال بعض الافاضل المصادرة جعل
النتيجة مقدمة من مقدمتي البرهان ويسمى مصادرة على المطلوب هذا نقله وكل نقله حركة ومن هذا القبيل الامور الاضافية
مثل هذا ابن لانه ذو اب وكل ذي اب ابن وهو ما يتوقف احدى مقدمتيه على ثبوت النتيجة بمرتبة او مراتب فتامل
فيما نحن فيه حصول المصادرة اذا تقرر ذلك فاعلم ان حكم من الاستثناء من باقي المخصصات المتعقبة للمتعدد بحيث
يصلح لكل واحد منه حكم الاستثناء خلافا وترجيحا وحجة وجوابا غير ان بعض من قال بعود الاستثناء الى الاخير وحكم بعود شرط
المخصص المتعقب للمتعدد الى الجميع لخيال فاسد وهو ان الشرط متقدم معنى ولهذا يتعلق بالجميع وجه فساده على ما قيل
ان الشرط متقدم معنى على ما اعتبر تعلقه به فلو اعتبر تعلقه من بالاخير تقدم عليها والجميع تقدم عليه واذ قد عرفت الحجج المتقدمة
في بحث الاستثناء المتعقب للمتعدد لم يلتبس عليك طريق سوقها الى غير الاستثناء من المخصصات وتميز المختار من تلك الحجج على غيره
والاشارة في قوله الى ما الى الحكم غير الاستثناء اصل ذهبت جمع من الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير
يرجع الى بعض ما تناوله كان ذلك تخصيصا له واختاره العلامة في النهاية وجل المحققين رحمهم الله على الشيخ رحمه الله
انكار ذلك وهو قول جماعة من العامة واختار هو التوقف ووافقه العلامة في التهذيب وهو مذهب المرتضى رحمه الله
رضي الله عنه ايضا ولكنا نسلم منا قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وبعولتهن احق بردهن والضمير في
بردهن للرجعيات فعلى الاول يختص الحكم بالتربص بعض وعلى الثاني لا يخص بل يبقى على عمومه للرجعيات والبائنات
وعلى الثالث يتوقف وهذا هو الاقرب لنا ان في كل من احتمالي التخصيص وعدمه ارتكابا للمجاز اما الاول
فلان اللفظ العام حقيقة في العموم كاستعماله في الخصوص مجاز كما عرفت وهو ظ واما الثاني فلان تخصيص الضمير

مع

مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه على المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على مقتضى الوضع وكان
مسلوكا به سبيل الاستخدام فان من انواعه ان يراد بلفظ معناه الحقيقي وبضمير المعنى المجازي ومانحن فيه
منه اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات وهو المعنى الحقيقي له واريد من ضمير المعنى المجازي اعني الرجعيات
واذا ظهر هذا فلا بد في الحكم بترجيح احد المجازين على الاخر من مرجح والظ انه اقوى فيجب الوقف فان
قلت تخصيص العام اعني المظهر وصيرورته مجازا يستلزم تخصيص المضمر وصيرورته مثله ولا كذلك العكس
فان تخصيص المضمر لا يتعدى الى العام ولا يقتضي مجازيته فبان ان المجاز اللازم من عدم التخصيص ارجح
مما يستلزمه التخصيص لكون الاول واحدا والثاني متعددا قلت هذا مبني على ان وضع الضمير لما كان
المرجع ظاهرا انه حقيقة له لا لما يراد بالمرجع وان كان معنى مجازيا له فاذ ح يتحقق المجاز في المضمر ايضا على
تقدير تخصيص العام لكونه من اقسامه خلاف ظ المرجع وحقيقته وذلك خلاف التحقيق والاظهر ان وضعه لما
يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام المخصوص لم يكن الضمير عاما ليلزم تخصيصه وصيرورته مجازا فليس هناك الا
مجاز واحد على التقديرين وما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص هو الاضمار لان التقديرين في لا يترجح وبعوله
بعضهن وكذا في نظائرها واما مع التخصيص فهو اللازم وقد تقرر ان التخصيص خير من الاضمار وضعفه ظ
بعد ما قررناه اذ الحاجة الى اضمار البعض بل يتجوز بالضمير عنه فالمقابلة انما هو بين التخصيص والمجاز والظ
خلافهما وان ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص اذا ذكر عام وبعده ضمير يرجع الى البعض ما تناوله
مما يمكن ذلك تخصيصا له ام لا القاضي عبد الجبار على امتناع التخصيص ومنهم من جوزه ومنهم من توقف مثاله قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن وضمير بردهن للمطلقات للرجعيات
فلا يوجب ذلك تخصيص التربص بالرجعيات بل هو عام للرجعيات والبائنات فعلى الاول لا يخص الحكم بالتربص
بهن بل يبقى على عمومه للرجعيات والبائنات وعلى الثاني يخص الحكم بالتربص بهن وعلى الثالث يتوقف وهذا هو
الاقرب لنا ان في كل واحد من احتمالي التخصيص وعدم التخصيص ارتكابا للمجاز وهو خلاف الاصل اما في الاول
فلان اللفظ العام حقيقة في العموم كاستعماله في الخصوص مجاز واما الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع
على عمومه يجعل ايضا ذلك الضمير مجازا اذ وضعه على المطابقة للمرجع وهو الظ فاذا خالف الضمير ذلك الظ لم
يكن جاريا على مقتضى وضعه واذا كان كذلك فقد استعمل اللفظ في غير ما وضع له وهو معنى المجاز فكان سبيله
سبيل احد انواع الاستخدام فان من جملة انواعه ان يذكر اللفظ ويراد به معناه الحقيقي وبضمير معناه المجازي
نحو فسقى العضاه والتاكيد وان تهم شبوة بين جوانحي وصلوني وما نحن فيه منه اذ قد فرض ارادة العموم من
المطلقات وهو المعنى الحقيقي له واريد منه من ضمير الرجعيات وهو المعنى المجازي واذا تقرر هذا فلا بد في الحكم
بترجيح احد المجازين على الاخر من مرجح والظ انه اقوى فيجب الوقف وقد يقال الظ اقوى دلالة من الضمير فيتوقف
الضمير عليه بخلاف العكس وحمل الاضعف على خلاف الظ اولى من حمل الاقوى عليه لان ذلك اسهل والمراد من السؤال
في قوله فان قلت الخ بيان عدم التخصيص العام بعض ان القول بعدم تخصيص العام ارجح وذلك لان تخصيص
العام يستلزم مجازين مجازا في العام ومجازا في الضمير وكل واحد منهما ظ في العموم حقيقة فيه اما الضمير فلما عرفت

زان وصعد على الطائفة للمرجع وقد استعمل في البعض وانما العام فظ واما تخصيص الضمير فيستلزم
مجازا واحدا لبقاء العام على عمومه وما يستلزم مجازا واحدا اولى وحاصل الجواب ان ما ذكرتم مبني
على ان الضمير هل هو موضوع لما كان المرجع ظ فيه وحقيقة له او لما يراد بالمرجع وان كان معنى مجازيا
حتى اذا قلنا مثلا رايت اسدا في الحمام وهو انسان يكون الضمير مجازا على الاول كالمرجع حقيقة على الثاني خاصة
فان قلنا بالاول لزم مجازان كما ذكرت والحق الثاني وح فلم يلزم الا مجاز واحد اذ الضمير ح يكون
حقيقة وح يرجع التعارض من غير مرجح فوجب التوقف ويتقرر ح للسؤال مع الجواب عنه فيتوقف حاصل
الاول انا لو حصصنا العام وارجعنا تخصيص الضمير اعتبارا ما ليس ظ فيه باعتبار اصل الوضع على احد الاحتمالين
حتما لزم حصول مجازين بخلاف ما لو حصصنا الضمير فقط وتركنا العام على عمومه وهذا التوجيه لم
يظهر فيه تعدد المجاز على تقدير تخصيص العام لانه بعد تخصيص وارادة المطلقات الرجعيات منه مطريق التجوز
صار مرجع الضمير مطلقا له وظ فيه حقيقة ولم يصدق على الضمير ح انه اريد به خلاف ما هو ظ فيه حتى يكون
مجازا باعتبار عموم المرجع سابقا قبل التخصيص لا التفات اليه والحاصل بعد التخصيص فلا يصدق ان الضمير
في هذه الحالة اريد به ما ليس ظ فيه حصوصا مع كون الضمير في الآية لا يحتمل الا خصوص الرجعيات فاذا تخصصت
به مطريق المجاز حسبان الصيغة للعموم فقد تطابقا هو وضميره فلا مجاز وهذا خلاصة ما يظهر من كلام المص
تدبر اقول وحاصل الثاني ان قولكم تخصيص المصدر دون المظهر يقتضي مجازا واحدا في المضمر لانه الا اذا قلنا
ان المعنى الحقيقي للضمير هو ما كان مرجعه ظ فيه وما ساواه له من غير تنويع لمعنى آخر فانه ح يتم ما ذكرتم
لانه حينئذ ح لغير ما هو ظ فيه لكونه اعم منه فيكون مجازا وانتم ما ذكرتم فيضر مفاد قوله تدبر هذا بتنبيه
الخ ان ما ذكرتم من لزوم المجاز في المضمر مبني على ان وضع الضمير لما هو ظ فيه حقيقة لا مجاز واذا كان معناه
الحقيقي الذي وضع له هذا يكون من حيث عبر ظ فيه ح اذ ارجعناه للفظ المطلقات من غير تجوز فيه
لانه اعم منه وهو خلاف المعنى الحقيقي فيكون مجازا فيرجع صحة ما ذكرتم الى هذا الوجه من الباء فان تم ما ذكرتم
والا فلا والمص تمسك اختار ان المعنى الحقيقي للضمير هو ما يراد بالمرجع فاذا تجوز في لفظ المطلقات بتخصيصه بالرجعيات
وارجعنا الضمير اليه بعد التخصيص صدق معناه الحقيقي وكان قوله ولا ظهر خلافه من لزوم مجازين لكنه يقتضي
لزوم مجاز واحد والذي جعله مطابقا عليه لاختيار التوقف هو لزوم مجازين ولا ترجيح فظ هذا لا ظهر
يقتضي خلاف ما ذهب اليه حيث لزم مجازان وهو مجاز واحد قوله وان كان معنى مجازيا له اي وان كان ما يراد بالمرجع
معنى مجازيا له لان الغرض ان المعنى الحقيقي للضمير ما كان المرجع ظ فيه فانه ح يتحقق المجاز كما المضمر ايضا في المظهر
على تقدير تخصيص العام لكونه مرادا به خلاف ظ المرجع وحقيقة فيلزم مجازان وذلك الحق خلاف التحقيق
والاظهر ان وضع الضمير لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام الخصوص لم يكن الضمير عاما فيلزم تخصيصه وصيرورته
مجازا فليس هناك الا مجاز واحد على تقدير تخصيص العام وعدمه هذا ولما كان الضمير عاما حين ارادة
الخصوص من العموم لانه قد استعمل فيما هو المراد من المرجع والغرض انه هو الموضوع له كما نبه عليه المص قدس سره
بامنا الاظهر فلا يكون مجازا مثلا اذا قلت رايت اسدا في الحمام وهو انسان فعلى الاول اي وضع المضمر لما كان المرجع
ظ فيه

وكان قوله ولا ظهر جوابا عن لزوم
مجازين لكنه يقتضي لزوم مجاز واحد
والذي جعله فيما سبق عليه لاختيار
التوقف هو لزوم مجازين ولا
ترجيح فظ هذا لا ظهر يقتضي خلاف
ما ذهب اليه حيث لزم مجازان وهو مجاز واحد
وقوله م

اما اذا قلنا ان حقيقة بما يراد بالمرجع
فلا يلزم كونه مجازا على هذا التقدير
لان مرجعه ح مطلق له كما افاده
المص اخيرا فلا يكون مجازا م

حقيقة له يلزم مجازان لاسد والغيث وعلى الثاني مجاز واحد اذ الضمير مستعمل فيما وضع له اعني الرجل الشجاع وان كان لاسد مجازا فيه
والمراد من القيل الواقع في قوله وما قيل من ان اللازم الخ بيان تحقق التخصيص للعام وحصوله انه على تقدير عدم تخصيص العام
يلزم الاضمار دون التخصيص كما اشار اليه المص بقوله لان التقدير في الآية الكريمة ح وبقوله بعضهن على ان يكون من اذا من الكلام
واما على تقدير التخصيص فاللازم ح هو التخصيص وقد تقرر عند الاصوليين ان التخصيص خير من الاضمار وهو ضعيف بعد ما قررناه
سابقا في قوله واما الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا الخ اذ لا حاجة الى مجاز التخصيص اذ ليس
في ذلك حجة علينا قيل الحق ان استهمال المثل وهو ما من عام الا وقد خص يرجح المجاز الاول كيف والاستخدام في غاية القلة مضافا
الى احتمال ان يقال ان حقيقة الاستخدام ان يرجع الضمير الى المذكور اولا مرادا به معنا ما المجازي كما في قولهم اذا نزل السماء بارض قوم
رعيناه ولو كانوا غضابا فان ضمير رعيناه عائد الى السماء مرادا به النبات وما نحن فيه لو اردنا هذا لزم ان يكون المطلقات مرادا بهن
الرجعيات ويلزم ح تجوزان احدهما في الضمير والثاني في المطلقات اما لو خص المطلقات فمجاز واحد واما ما يتخيل من لزوم المجازين
ايضا من حيث انه المطلقات اذا اريد بهن البعض لزم ان يراد بالضمير البعض وكل من الظ والضمير عام فاذا خص كان مجازا متعددا
فقد اجاب عنه المص بما حاصله ان الضمير يرجع الى المراد لا الى الظ اصح لا لزوم بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة
الضمير المرجع اليه وانه مط وجوبه منع بطلان المخالفة مطلقا كيف وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام شائع اصح القائل
بوجوب التخصيص بانه يلزم من خصوص الضمير مع بقاء عموم ما له الضمير مخالفة الضمير المرجوع اليه وانه مط وحاصله ان الضمير ليس
للعموم وهو عامه عائد له لانه المظهر هو المظهر في الحقيقة وانما اختلفا في الاضمار والاظهار فلا يكون الاول للعموم ولان
ظ الكناية هو المرجع في الحقيقة وجوابه منع بطلان المخالفة مطلقا وكيف يكون ذلك وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام شائع
وهو ارادة المعنى المجازي من ضمير اللفظ شائع الا ينكر وح فلا يلزم فرار كتاب التجوز في الضمير والكناية ارتكاب في المرجع وانه
فان الضمير كاعادة الظ ولا شك انه لو اعاد الظ واراد به ثانيا الخصوص لم يلزم منه محصول الاول وليس حكم يكون غير الاول
ومخالفة كما ذكرنا هنا صحة الشيخ ومتابعيه ان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه فالزيادة على تخصيصه دليل وبمجرد
اختصاص الضمير العائد في الظ اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل بنفسه فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره
وصيرورته مجازا اخراج الآخر وصيرورته كذلك والجواب المنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير على حقيقته التي هي الاصل
اعني المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص المرجع لكن لما كان ذلك مقتضيا للتجوز في لفظ العام ولا يعدي الفرار من مجازية
الضمير بتقدير اختصاص التخصيص وبقاء المرجع على حاله في العموم ولم يكن ترجيح لاحد المجازين على الآخر لزم
وجب التوقف اصح القائل بعدم التخصيص كالشيخ الطوسي ومتابعيه بانهما لفظان فلا يلزم من خروج احدهما
كالضمير عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج الآخر كالمطلقات فيما نحن فيه وصيرورته مجازا وغايته ان ظ الضمير
ان يكون عاما شاملا للرجعيات والبائنات وقد خص بالرجعيات فلم يلزم مثله في المرجوع اليه منه المطلقات
فاذا اريد على تخصيص المرجع الاول دليل فمجرد اختصاص الضمير العائد بحسب الظ اليه لا يصلح لذلك والجواب المنع
من عدم الصلاحية وحاصله انا لا نسلم ان اختصاص الضمير لا يصلح للتخصيص لانا اذا اراد اجراء الضمير العائد بحسب
الظ على حقيقته التي هي الاصل وجب تخصيص العام لكن لما كان تلك المراعاة مقتضية للتجوز في لفظ العام
كان مراعاة حقيقة العام مقتضية له في الضمير ولم يكن احدهما اولى من الآخر وكذا المجاز اللازم منهما

اي العوارض مجاز الضمير على تقدير
اختصاص التخصيص به الى
كونه حقيقة على تقدير كون
ذلك الظ مخصوصا لانه
يلزم على هذا الاضمار مجاز
والظ باقيا على
الوضع كما قرر
لكنه م

اشار البعض بل تجوز في الضمير هنا
فالتعارض انما وقع بين التخصيص
والمجاز والظ عندنا وبينهما
ذهب بعضهم
وما قيل من ان التجوز في الضمير هنا
اعلى من التخصيص لانوع اخر من
المجاز فالتعارض وقع بين
التخصيص والمجاز
فلا ترجيح على اي قول كان
مخالف في عبارته م

لم يفد الفرار من مجازية الضمير الحقيقة ترجيح احد المجازين على الآخر فوجب التوقف ومحصوله ان اجراء الضمير على حقيقته
الذي هو الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص المرجع لكن لما كان ذلك مقتضيا للتجوز في لفظ العام فلا
يتمشى الفرار من مجازية الضمير بتقدير اختصاص التخصيص به وبقاء المرجع على حاله في العموم يعني اذا فررنا عن مجازية
الضمير الحاصلة بسبب تقدير اختصاص التجوز التخصيص به وتقدير بقاء العموم الذي هو المرجع على عمومه لم يجد ذلك
ذلك لان مطابقة الضمير للمرجع لا بد منها وح فلا بد من التجوز في العام بارادة ما اريد من الضمير ولا شك ان
تخصيص العام بصيرته مجازا فلا يفيد الفرار لان المجاز لازم على التقديرين ولا ترجيح فوجب الوقف فان قلت
اذا كان الضمير مخصوصا فهو مجاز كما صرح به الشيخ في احتجاجه فلا فرار من المجاز قلت الظاهر ان اختصاصه
يتصور من وجهين احدهما فرض عمومه وتخصيصه وهذا كالعام المخصوص وثانيهما ان يراد بالخصوص اصله
وهذا بالنظر الى مطابقة المرجع بجعل العام مجازا وفيه بحث لان كلام الشيخ لا يأبى المعنى الاول ومعه
يشكل الجواب على اطلاقه هذا وللقائل ان يقول الشيخ لا يسلم المجاز في لفظ العام عند التجوز في الضمير
ويدعي بقاء عمومه في غير المخصص المتحقق في الضمير ولو سلم وجه منع ذلك الملزم للتجوز في لفظ العام ايضا
كما في الضمير بتجوز مجازية الضمير مع مطابقته مرجعه له في المعنى كما هو المفروض هذا غير مسلمة كما افاده المص
سابقا اصل الريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة
خلاف ولا يكون على جوازه وهو لا قوى لنا انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل بمجموع
الدليلين المفهوم قسمان مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة لان الملحقة لا تراعى للفظ المركب
ان كان مكملا للمعنى المطابقي كدلالة لا تقل لهما اف على تحريم انواع الاذى التزاما فان الغرض من
تحريم التأفيف كف الاذى عن الوالدين وانما يكمل ويتم بتحريم الضرب سميت الدلالة عليه مفهوم
الموافقة وان لم يكن مكملا للمقصود بل مخالفا اياه كدلالة الشرط والوصف وغيرهما على التخصيص بالذكر
وبقي الحكم عاعدى المنطوق سميت الدلالة مفهوم المخالفة وح فالمفهوم قسمان مفهوم
موافقة ومفهوم مخالفة اما الاول فحده ان يكون المسكوت عنه وهو الذي يسمى مفهوم الموافقة موافقا
للمحكوم المذكور وهو ما يسمى محل النطق وهذا يسمى فحوى الخطاب وهو اقسام الاول مفهوم الصفة
مثل في الغنم السائمة زكوة فهم منه ان ليس في المعلوفة زكوة الثاني مفهوم الشرط ان كن اولات
حمل احلهن ان يضعن حملهن يفهم منه ان من لم يكن اولات الاحمال احلهن بخلافه الثالث مفهوم الغاية
مثل لا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره مفهومه اذا نكحت زوجا غيره تحل الرابع مفهوم العدد الخاص مثل
فاجلدوهم ثمانين جلدة يفهم ان الزائد على الثمانين غير واجب الى غير ذلك ومفهوم الموافقة حجة
قطعا فيجوز التخصيص به كما لو قال لعبده اضرب كل من دخل الدار فقال لا تضرب زيدا لا نقل له اف ان
دخل الدار فانه يدل بالمفهوم على تحريم ضربه وان زيدا خارج عن العموم باعتبار مفهوم الموافقة
واما مفهوم المخالفة فان قلنا انه حجة فلا مشكل وان دلالته اضعف من دلالة المنطوق فهل يجوز
التخصيص به ام لا الاكثر انه يجوز التخصيص به كما لو ورد عام يدل على وجوب الزكوة في الغنم

كلها

كلها ثم قال صلى الله عليه وسلم في سائمة الغنم زكوة فانه يكون مخصصا للعموم بالخراج معلوفة الغنم عن وجوب الزكوة
بمفهومه لان كلا منهما كدليل شرعي وقد تقابلا واحدهما اعم من الآخر فيخص العام بالخاص لما فيه من العمل بالدليلين
وهو اولى من ابطال احدهما بالكلية وهو لا قوى لنا انه دليل شرعي عارض دليلا شرعيا والعمل بجمع بين الدليلين
فيجب وفيه اشعار بان مقتضى الجمع بينهما ان يكونا دليلين شرعيين وكونهما متساويين في القوة وا
لضعف لا مدخل له في ذلك كما توهمه بعضهم احتج المخالف بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على
ما تحته اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص وارجحيته لا قوى ظاهرة وليس الامر هنا كذلك
فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصا فلا يصلح لمعارضته وح فلا يجب حمله عليه
والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة مطلقا بل التحقيق
ان اغلب صور المفهوم التي هي حجة او كلها لا يقصر في القوة عن دلالة العام على خصوصيات الافراد بما يعد
شيوع تخصيص العمومات احتج المخالف بان مفهوم المخالفة لا يخصص العام لان الخاص انما قدم على العام
لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك الخاص وذلك لان العام يحتمل عدة تناوله لذلك الخاص لاء
مكان تخصيصه بخلاف الخاص ولا قوى ارجح وهنا ليس كذلك فان المفهوم وان كان من حيث انه خاص اقوى
الا ان دلالة المفهوم على مدلوله اضعف من دلالة العام على ذلك الخاص لان العام منطوق به في محل المفهوم والمفهوم
ليس منطوقا به والمنطوق اقوى في دلالته من المفهوم لافتقار المفهوم في دلالته الى المنطوق من غير عكس فلو خصص
العام بالمفهوم كان ترجيحا للاضعف على الاقوى والجواب اذا العمل بالمفهوم لا يلزم منه ابطال العمل بالعموم مطلقا
والعمل بالمفهوم يقتضي ابطال المفهوم مطلقا والجمع بين الدليلين ولو من وجه اولى من العمل بطرح احدهما وابطال الآخر
بالكلية والحق ان لكل منهما قوة من وجه وضعفا من آخر اذ في العام قوة في الدلالة باعتبار المنطوق وضعف باعتبار العموم
لشيوع التخصيص في العمومات وفي المفهوم قوة باعتبار الخصوص وضعف باعتبار المفهوم فهما اذا تعارضا وجب حمل
العام على الخاص جمعا بين الدليلين وحاصل جواب المص منع قول المخالف ان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم
واثبات تساويهما لما هو المفهوم من عدم القصور وح لم يصح التخصيص وهو ينافي ما سبق من اختيار المص ثم انه
لا يخفى ان المنع واثبات المساواة المذكورين غير مجديين بمجردهما في دفع احتجاج المخالف اذ منشأ احتجاجه على ان
الخاص انما يقدم على العام اذا كانت دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص وليس الامر هنا
كذلك والجواب المذكور لا يدفع شأن ذلك كما لا يخفى وقد يجاب بان في الجواب مقدمة مطوية يدل عليها استدلاله
وهي ان حصر تقديم الخاص على العام بكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص ممنوع والسند
ان المتساويين دليلان شرعيان تعارضا وفي التخصيص جمع بين الدليلين فيجب والكناية في جوازه للتخصيص
وفي انه للوصول والمراد بالخاص عدم الزكوة في المعلوفة مثلا وبالعام زكوة وبالمنطوق في
الانعام زكوة وبالمفهوم لا زكوة في المعلوفة وضمير حمله فلا يجب حمله عليه للمنطوق وعليه للمفهوم اصل
لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر وجمهور ظاهر اما تخصيصه بخبر الواحد على تقدير العمل به فالاقرب
جوازه مطلقا وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكى المحقق رحمه الله عن الشيخ وجماعة منهم الكاره مطلقا

وهو مذهب السيد رض فانه قال في اثناء كلامه على انا لو سلمنا ان العمل قد ورد الشرع به لم يكن في ذلك دلالة على
جواز التخصيص بخبر من الناس من فصل فاجاز ان كان العام خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان او منفصلا
وقيل ان كان العام قد خص بدليل منفصل سواء كان قطعيا ام ظنيا وتوقف بعض والسيد يميل الى التحقيق لكنه بناه على
منع كون خبر الواحد دليلا على الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما لم يوجد عليه دلالة فاذا ورد
حدث الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به لنا انهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان
ذلك لا يحصل الا مع العمل الخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص ولغي بالكلية بخبر تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر مطلقا
قوله تخصيص قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم يقول عم القاتل لا يرث او فعلا كقوله تعالى الزانية والزاني
فاجلدوا ابن جمع عم المحصنين او تقريرا كما اذا فعل احد من المكلفين المندرجين تحت حكم العام ما يخالف العام في
حضوره عم ولم ينكره مع القدرة عليه فان ذلك يدل على اخراج ذلك الفاعل عن العام ووجهه ظ الخ كما ان
تخصيص العام بمفهوم الموافقة او لما بين حجة من مفهوم المخالفة ظ كذلك وجه تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر ظ وهو
انهما دليلان قطعيان متساويان تعارضا فوجب الجمع بينهما حذرا من اطراح احدهما واما بخبر الواحد على القول بالعمل به
وهو ظني قطعا على انه حجيته وايضا فان الدليل القطعي لما قام على وجوب العمل بخبر الواحد لم يكن العمل به
مظنونا فانه لو قال مهما اخبرك صدوق الراوي فاعلم ان حكمي ذلك ثم ظننا صدقه صار ذلك الحكم
قطعيا واذا كان عام الكتاب لا خاصة فانه قطعي الدلالة على المتن وخاص الخبر لا عامه فان الخبر
العام متن ظني الدلالة وقطعي الدلالة فقد صار لكل قوة من وجه فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما
بان يعمل بالعام فيما عدا مورد الخاص الوجه الثاني انه لو جاز التخصيص بخبر الواحد لجاز النسخ به ايضا والتالي
باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص في الازمان والتخصيص
المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة اولوية تخصيص العام على الغاء الخاص
وهو قائم في النسخ والجواب عن هذين ان الاجماع الذي ادعيتموه من انه لا يجوز النسخ به اتفاقا هو الفارق
بين النسخ والتخصيص اذ لولا الاجماع لقلنا بجواز النسخ بخبر الواحد على ان التخصيص اهون واضعف من
النسخ وذلك لان التخصيص رفع الحكم عن البعض مع بقائه في البعض في جميع الازمنة بخلاف النسخ فانه
رفع له بالكلية في بعضها ولا يلزم من تاثير خبر الواحد الضعيف في الاول تاثيره في الثاني فلا يشاكل وكان
الامر كذلك على ما نقل عنه ولعله اشار الى ان التخصيص ليس واصلا في الضعف الى حد يمنع من التاثير في غيره
على ان في اصل التشبيه في النسخ تاملا ويحتمل ان يكون اشارة الى ما نقل عن السيد هنا من ان رفع الكل بعد
العمل به اهون من رفع البعض قبل العمل به فالنسخ بهذا الاعتبار اهون من التخصيص فاذا جاز التخصيص بخبر الواحد
جاز النسخ به ايضا واجيب عنه بان هذا انما يتوجه ان لو دخل ذلك البعض في الخطاب وكان من مراد المخاطب
وليس الامر كذلك لان التخصيص كاشف عن ان المخاطب لم يرده حال الخطاب حجة المفصلين ان الخاص
ظني والعام قطعي فلا يعارض الا ان يضعف العام وذلك عند الفرقة الاولى بان يدل دليل قطعي على تخصيصه
فيصير مجازا وعند الفرقة الثانية بان يخص بمنفصل لان المخصص بالمنفصل مجاز عندهما دون المتصل وا

في الدلالة لانه دفع للدلالة في بعض الموارد وهي ظنية لان دلالة عام الكتاب على الاستغراق ظنية لاحتمال التخصيص
والا لزم ان لم يثبتا عن دليل قادح في القطع وان كان المتن قطعيا لثبوته بالتواتر فلم يلزم ترك القطعي
بالظني بل هو في الحقيقة ترك للظني بالظني وحاصل الجواب ان التخصيص لا يدفع ثبوت متن العام الذي هو
قطعي بل دلالته ظنية فهي الحقيقة يلزم ترك الظني بالظني ولما كان هذا مظنة ان يتوهم كون الكتاب قطعي السند
يكفي لمجانبته وانه لا يترك بما هو ظني السند وهو السنة قال قدس سره وبتقرير آخر وفي هذا التقرير فائدة
تان احدهما اعتبار ان في التخصيص كان جمعا بين الدليلين لا انه ترك لاحدهما كما في التقرير الاول و
ثانيهما انه اثبت فيه حجة ترجحان جانب السنة وهو كون الدلالة لان دلالة الخاص قطعية بمعنى
انا نقطع ان ذلك البعض مراد النبي فان رجح الكتاب بكون متنه قطعيا وقطعية المتن اقوى من قطعية
الدلالة ترجيحا للخبر بكون الظني به اقوى لان عدم القطع في الخبر انما هو لاحتمال كذب الراوي العدل وعدم
قطعية الكتاب لاحتمال التخصيص لا ان اكثر العمومات مخصصة وليس اكثر اخبار العدل كاذبة بل اكثرها
صادقة وقد اجيب عن اصل الحجة بانها تنتقض بالرواية الاصلية فانها قطعية فيلزم عدم ابطالها بخبر الواحد
وهو ظ قطعا على انه حجيته وايضا فان الدليل القطعي لما قام على وجوب العمل بخبر الواحد لم يكن العمل به
مظنونا فانه لو قال مهما اخبرك صدوق الراوي فاعلم ان حكمي ذلك ثم ظننا صدقه صار ذلك الحكم
قطعيا واذا كان عام الكتاب لا خاصه فانه قطعي الدلالة على المتن وخاص الخبر لا عامه فان الخبر
العام متن ظني الدلالة وقطعي الدلالة فقد صار لكل قوة من وجه فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما
بان يعمل بالعام فيما عدا مورد الخاص الوجه الثالث انه لو جاز التخصيص بخبر الواحد لجاز النسخ به ايضا والتالي
باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص في الازمان والتخصيص
المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة اولوية تخصيص العام على الغاء الخاص
وهو قائم في النسخ والجواب عن هذين ان الاجماع الذي ادعيتموه من انه لا يجوز النسخ به اتفاقا هو الفارق
بين النسخ والتخصيص اذ لولا الاجماع لقلنا بجواز النسخ بخبر الواحد على ان التخصيص اهون واضعف من
النسخ وذلك لان التخصيص رفع الحكم عن البعض مع بقائه في البعض في جميع الازمنة بخلاف النسخ فانه
رفع له بالكلية في بعضها ولا يلزم من تاثير خبر الواحد الضعيف في الاول تاثيره في الثاني فلا يشاكل وكان
الامر كذلك على ما نقل عنه ولعله اشار الى ان التخصيص ليس واصلا في الضعف الى حد يمنع من التاثير في غيره
على ان في اصل التشبيه في النسخ تاملا ويحتمل ان يكون اشارة الى ما نقل عن السيد هنا من ان رفع الكل بعد
العمل به اهون من رفع البعض قبل العمل به فالنسخ بهذا الاعتبار اهون من التخصيص فاذا جاز التخصيص بخبر الواحد
جاز النسخ به ايضا واجيب عنه بان هذا انما يتوجه ان لو دخل ذلك البعض في الخطاب وكان من مراد المخاطب
وليس الامر كذلك لان التخصيص كاشف عن ان المخاطب لم يرده حال الخطاب حجة المفصلين ان الخاص
ظني والعام قطعي فلا يعارض الا ان يضعف العام وذلك عند الفرقة الاولى بان يدل دليل قطعي على تخصيصه
فيصير مجازا وعند الفرقة الثانية بان يخص بمنفصل لان المخصص بالمنفصل مجاز عندهما دون المتصل وا

اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان ظ في الباقي فارتفع
مانع القطع والجواب بمثل ما تقدم فان التخصيص يقع في الدلالة وهي ظنية فلا ينافيه قطعية المتن
احتج المفصلون وهم الباقلاني والكرخي واتباعهم بان الخاص ظني والعام قطعي فلا يعارض الا ان يضعف العام وذلك
عند الاول كالاول واتباعه بان يدل دليل قطعي متصلا كان او منفصلا على تخصيصه وعند الفرقة الثانية كالكرخي
واتباعه اذا خصص بمنفصل قطعيا كان او ظنيا مجاز عند هذه الفرقة دون المتصل والقطعي ترك بالظني اذا ضعف
بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان ظ في الباقي باعتبار انه اقرب المجازات
الى الحقيقة ومع ضعفه بالتجوز انه لما حقق فيه البعض بمنفصل صار ظ في الباقي بناء على انه لم يتحقق الاخراج الا
باعتداده واخراج وكل واحد من الباقي بناء على ان المستقل يحتمل التعليل فلا يعلم قطعا ان اي قدر يخرج بالتعليل
والجملة قد ارتفع القطع المانع من التخصيص بخبر الواحد فنقول فارتفع مانع القطع اي المانع الذي هو القطع
القطعي فالاضافة بيانية والجواب بمثل ما تقدم وهو ان التخصيص وقع في الدلالة وهي ظنية وان كان
المتن قطعيا فلا ينافيه والمراد بالمتن هنا السند فان المتن اذا ذكر في مقابلة السند اريد الدلالة
كذا قيل وبعض الحنفية قال دلالة العام على العموم قطعية انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل ويستدل
عليه بان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا لذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على
خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص حيث متماه قطعا
حتى يقوم دليل المجاز فعلى هذا يتقرر الدليل ان الخاص ظني الطريق لانه قطعي الدلالة بخلاف العام فانه
قطعي الطريق والدلالة جميعا فلا يعارضه الخاص الا اذا ضعف دلالته بتخصيص قطعي او بمنفصل فانه ح
يكون بكل واحد منهما قوة من وجه وضعف من آخر فتعارضا وتساويا فوجب الجمع بينهما واحتج الموقف
بان كلا منهما قطعي من وجه ظني من آخر كما ذكرنا فوقع التعارض فوجب الوقف وخاص الخبر ظني المتن
من آخر كما ذكرنا فوقع التعارض فوجب الوقف الجواب يرجح الخبر بان في اعتبار جمعا بين الدليلين
واعتبار الكتاب ابطال للخبر بالكلية والجمع اولى من الابطال هذا دفع ما قاله المحقق هنا تعلم مما ذكره
في محله من بحث الاخبار ان شاء الله تعالى احتج القاضي ابو بكر بان كل واحد من عام الكتاب وخبر الواحد قطعي
من وجه وظني من آخر كما قررنا فان عام الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة وخاص الخبر ظني المتن قطعي الدلالة
فوجب الوقف الجواب يرجح الخبر بان في اعتباره جمعا بين الدليلين واعتبار الكتاب ابطال للخبر بالكلية والجمع اولى
من الابطال هذا واما دفع ما ذكره المحقق فكذلك هنا يعني في مقام الوقف من منع كون خبر الواحد دليلا
على الاطلاق الخ فيعلم مما سيذكره المص قدس سره في محله من بحث الاخبار ان شاء الله تعالى ان الادلة التي
تدل على اعتبار خبر الواحد يدل على اعتباره مطلقا سواء فيما لا يوجد عليه دلالة او فيما يوجد عليه وما ذكر من
ادلة المنع مردود في بناء العام على الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا الظ فاما
ان يعلم تاريخهما اولا ولا اول اما متقارنين اولا والثاني اما تقدم العام او الخاص فهذه اقسام اربعة
الاول ان يعلم الاقتران ويجب ح بناء العام على الخاص بلا خلاف يوجد فيه نص فيه تتمة في بناء

لان المخصص بالمنفصل م

الدلالة مراده السند واذا ذكر في مقابلته م

العام

العام على الخاص اذا ورد العام والخاص المتعارضان المتنافيا الظ بان يشتمل احدهما على حكم ايجابي والآخر
على سلبي مثل قوله عم في الخيل زكوة يقول ايضا ليس في الذكور من الخيل زكوة بخلاف المتوافقين نحو انما
اهاب دبغ فقد طهر مع قوله في شاة ميمونة وبانما طهورها فانه يجب العمل بهما اذ لا تعارض بينهما اما
ان يعلم تاريخهما اولا ولا اول اما ان يتقدما او يتقدم العام على الخاص او بالعكس فالاقسام اربعة الاول ان
يعلم الاقتران يجب حينئذ بناء العام على الخاص وكان ذلك الخاص مخصصا لذلك العام لقوة دلالة الخاص
على مورده فانه اقوى من دلالة الخاص العام فيكون راجحا ولان في تخصيص الخاص جمعا بين الادلة كما عرفت وقال
شاذ يعمل بالعام فيما عدا مورد الخاص ويبقى التعارض بينهما في مورده وهو ضعيف واليه اشار بقوله بلا
خلاف يوجد فيه من الوجه اي بالي والمراد بالاقتران التواصل وحمله على المعية الزمانية انما يتصور في فعل خاص له
مع قول عام الثاني ان يتقدم العام فان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخا له وان
كان ورود الخاص بعد حضوره قبله بني على جواز تاخير بيان العام فمن جوزه جعله تخصيصا وبيانا له كالاول
وهو الحق وغير المجوزين بين قائل بانه يكون ناسخا وهو مبني على جواز النسخ حضور وقت العمل وبين قائل
وهم المانعون من النسخ قبل حضور الوقت وسياتي تحقيق ذلك القسم الثاني من الاقسام الاربعة ان
يتقدم العام ويتاخر الخاص فان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخا له وبيانا لمراد المتكلم العام هو يقتضي ان الخاص لو كان
فيما بعد دون ما قبل لانه لو كان تخصيصا او بيانا لمراد المتكلم فيما قبل لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو موافق لمذهب العام يقدم العام
باطلا اتفاقا وان كان الورود قبل الحضور كان بيانا للتخصيص كالاول ويجوز ذلك عند من يجوز تاخير بيان
العام عن وقت الخطاب ولا يجوز عند المانعين فمن جوزه جعله تخصيصا وبيانا له كالاول وهو مبني على
جواز الخطاب وغيره لم يجوزه كالحسين وموافقيه منهم وقال بانه يكون ناسخا وهو مبني على جواز النسخ حضور وقت العمل وهم المانعون من النسخ
العمل ومنهم من رد ذلك الخاص وهم المانعون من النسخ قبل حضور الوقت لانتفاء شرط التخصيص عندهم وهو المقارنة وبقي يمكن الجمع بحمل العام على
شرط النسخ ايضا وهو وقوع الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام ثم الظ من هذا الكلام انهم يردون الخاص بالكلية ويعملون بالخاص
بالعام وقيل انهما عند الجمهور متعارضين يرجح احدهما بوجه من وجوه الترجيحات وح فلا يكون نسخا الا عند من يجوز
النسخ قبل حضور وقت العمل به هذا واعترض والد المص بان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام على تقدير الاول كلها
ان يجوز وقت العمل بجميع العام بمعنى تحقق افراده الخ من جملتها ما اخرجه المخصص وهو نسخ لا ريب فيه والثاني ان يجوز وقت
العمل بالعام بمعنى تحقق بعض افراده الخارج مع البقية او بدونها والحكم بالنسخ في ذلك البعض واضح ايضا اما البعض
الآخر فينبغي ان يكون فيه تخصيصا ويلزم ح النسخ والتخصيص كالوارد بقتل المشركين واتفق حضور بعض اهل الذمة ثم نهي
عن قتل اهل الذمة فالبعض الحاضر وقت العمل به منسوخ والبعض الآخر مخصص فاطلاق القول ح بانه ناسخ لا بد
له من تقييد ثم قال والجواب عن هذا ممكن الا انه لا ضرورة اليه لندوره وذكر وجه الجواب في الحاشية المنسوبة الى ان له
جهتين باحدهما نسخ وبالاخرى تخصيص الثالث ان يتقدم الخاص ولا اقوى ان العام يبقى عليه ايضا وفاقا
للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخا للخاص وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظ من كلام
علم الهدى وصرح ابي المكارم بن زهرة القسم الثالث من الاقسام الاربعة ان يتقدم الخاص وبناء

اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان ظنيا في الباقي فارتفع
مانع القطع والجواب بمثل ما تقدم فان التخصيص يقع في الدلالة وهي ظنية فلا ينافيه قطعية المتن
احتج المفصلون وهم الايمان والكرخي واتباعهم بان الخاص ظني والعام قطعي فلا يعارض الا ان يضعف العام وذلك
عند الاول وآل كالمان واتباعه بان يدل دليل قطعي متصلا كان او منفصلا على تخصيصه وعند الفرقة الثانية كالكرخي
واتباعه اذا لحصص بمنفصل قطعيا كان او ظنيا لمجاز عند هذه الفرقة دون المتصل والقطعي ترك بالظني اذا ضعف
بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان ظنيا في البقية باعتبار انه اقرب المجازات
الى الحقيقة ومعضد بالتجوز ان الفرقة عند البعض بمنفصل ما ظني في البقية بناء على انه لم يحقق الاطراح الا
بما عداه واحتمال
يحتمل التقليل فلا يعد قطعا ان اي قدر يخرج بالتقليل
فارتفع مانع القطع اي المانع الذي هو القطع
التخصيص وقع في الدلالة وهي ظنية وان كان
المتن اذا ذكر في مقابلة السند اذ هو الدلالة
فيه انه لا يحمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل ويستدل
بانا لذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على
قوم دليل الخصوص كالخاص يثبت منحاه قطعا
ظني الطريق ظني الدلالة بخلاف العام فانه
ضعف دلالته بتخصيصه بقطعي او بمنفصل فانه ح
وتساويا فوجب الجمع بينهما واحتج الموقف
فارض فوجب التوقف وخاص الخبر ظني المتن
الجواب يرجح الخبر بان في اعتباره جمعا بين الدليلين
هذا دفع ما قاله المحقق هنا تعلم مما ذكره
بكر بان كل واحد من رواة الكتاب وخبر الواحد قطعي
المتن ظني الدلالة وخاص الخبر ظني المتن قطعي الدلالة
بن واعتبار الكتاب ابطال الخبر بالكلية والجمع اولى
في مقام التوقف من منع كون خبر الواحد دليلا
بحث الاخبار ان شاء الله تعالى من ان الادلة التي
تدل على اعتبار خبر الواحد على اعتبار مطلقا سواء فيما لا يوجد عليه دلالة او فيما يوجد عليه وما ذكر من
ادلة المنع مردود في بناء العام على الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما
ان يعلم تاريخهما اولا ولا اول اما متقدمين اولا والثاني اما تقدم العام او الخاص فهذه اقسام اربعة
الاول ان يعلم الاقتران ويجب ح بناء العام على الخاص بلا خلاف يوجد به تمسك به تمسك في بناء

لان المخصص بالمنفصل م

العام

العام على الخاص اذا ورد العام والخاص المتعارضان المتنافيا الظاهر بان يشتمل احدهما على حكم ايجابي والآخر
على سلبي مثل قوله ع في الخيل زكوة يقول ايضا ليس في الذكور من الخيل زكوة بخلاف المتوافقين نحو اقيموا
الصلاة وآتوا الزكوة مع قوله في شاة سائمة زكوة فانه يجب العمل بهما اذ لا تعارض بينهما اما
ان يعلم تاريخهما اولا ولا اول اما ان يقترنا او يتقدم العام على الخاص او بالعكس فالاقسام اربعة الاول ان
يعلم الاقتران ويجب حينئذ بناء العام على الخاص وكان ذلك الخاص مخصصا لذلك العام لقوة دلالة الخاص
على مورده فانه اقوى من دلالة الخاص العام فيكون ارجح ولا ترى في تخصيص الخاص جمعا بين الادلة كما عرفت وقال
شاذ يعمل بالعام فيما عدا مورد الخاص ويبقى التعارض بينهما في مورده وهو ضعيف واليه اشار بقوله بلا
خلاف يؤبه به الويه اي يبالي به والمراد بالاقتران التواصل وحمله على المعية الزمانية انما يتصور في فعل خاص له
عموم قول عام الثاني ان يتقدم العام فان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخا له وان
كان ورود الخاص بعد حضوره قبله بني على جواز تاخير بيان العام من جوز جعله تخصيصا وبيانا له كالاول
وهو الحق وغير المجوزين بين قائل بانه يكون ناسخا وهو ملائم لما في جواز النسخ حضور وقت العمل وبين قائل له
وهم المانعون من النسخ قبل حضور الوقت وسياتي تحقيق ذلك القسم الثاني من الاقسام الاربعة ان
يتقدم العام ويتاخر الخاص فان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخا له وبيانا لمراد المتكلم العام لو كان
فيما بعد دون ما قبل لانه لو كان تخصيصا وبيانا لمراد المتكلم فيما قبل لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو منافي لمذهب العام يقدم العام
باطل اتفاقا وان كان الورود قبل الحضور كان بيانا للتخصيص كالاول ويجوز ذلك عند من يجوز تاخير بيان
العام عن وقت الخطاب ولا يجوز عند المانعين فمن جوزه جعله تخصيصا وبيانا له كالقسم الاول وهذا
الحق وغيره يجوزه كابي الحسين وموافقيه منهم فرق ايضا يكون ناسخا وهو مما لا يستقيم في حضور النسخ
العمل ومنهم من رد ذلك الخاص وهم المانعون من النسخ قبل حضور الوقت لانتفاء شرط التخصيص عندهم وهو المقارنة وبقي
شرط النسخ ايضا وهو وقوع الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام ثم الظاهر من هذا الكلام انهم يردون الخاص بالكلية ويعملون بالخاص
بالعام ويتساقطان كالخبرين المتعارضين فيرجح احدهما بوجه من وجوه الترجيحات وح فلا يكون نسخا الا عند من يجوز
النسخ قبل حضور وقت العمل به هذا واعترض ولد المص بان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام على قسمين الاول كلها
ان يجوز وقت العمل بجميع العام بمعنى تحقق افراده الى آخر جملتها ما اخرج المخصص وهذا لا ريب فيه والثاني ان يجوز وقت
العمل بالعام بمعنى تحقق بعض افراده الخارج مع البقية وبدونها والحكم بالنسخ في ذلك البعض واضح ايضا اما البعض
الآخر فينبغي ان يكون فيه مخصصا ويلزم ح النسخ والتخصيص كالوارد بقتل المشركين واتفق حضور بعض اهل الذمة ثم نهي
عن قتل اهل الذمة فالبعض الحاضر وقت العمل به منسوخ والبعض الآخر مخصص فاطلاق القول ح بانه ناسخ لا بد
له من تقييد ثم قال والجواب عن هذا ممكن الا انه لا مزية اليه لذوره وذكر وجه الجواب في الحاشية المنسوبة الى ان له
جهتين باحدهما ناسخ وبالاخرى تخصيص مثل الثالث ان يتقدم الخاص ولا قوى ان العام يبقى على عمومه وفاقا
للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخا للخاص وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام
علم الهدى وصريح ابي المكارم بن زهرة القسم الثالث من الاقسام الاربعة ان يتقدم الخاص وبناء آخر

كالافادة فيدرك من ان الرد بالاقتران
عدم الفصل بينهما بوجه

وفيه انه لولا الاجماع لكان ذلك مطلقا
محل التامل اذ ربما امكن ارتكاب مجاز
في الخاص اظهر من مجاز التخصيص في
العام كذا قيل وينظر لانه قد
ورد في الاخبار ما يدل على الجمع المذكور
في الخطاب ما يدل على ان اذا اورد منا
وايات مخالفة فاعلموا انا مخالف
بعضها بعضا وينبغي ان الخاص لو كان
يقدم العام وهو موافق لمذهب العام
علة لانا نقول يمكن حمل التخالف في
الروايات المذكورة على ما لا يمكن الجمع
بينهما بوجه ويجب ح طرح احدهما
اذ لا يمكن فيه يمكن الجمع بحمل العام على
فهم يتعين هنا التخصيص والنسخ
قلوب مرود مثل ولكن ظاهرهما كان
كالخاصين المتعارضين فلا من
الجمع موجبه آخر كما لا تقدم
لما انهما الدلالة وتعارضا والعمل
بالعام يقتضي الغاء الخاص ان
كان ورود قبل حضور
العام وقت العمل
ويستحيل ذلك
بعده ولا كذلك العمل
بالخاص فانه انما
يقتضي رفع دلالة العام

اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان ظنيا في الباقي فارتفع
مانع القطع والجواب بمثل ما تقدم فان التخصيص يقع في الدلالة وهي ظنية فلا ينافيه قطعية المتن
احتج المفصلون وهم الباقلاني والكرخي واتباعهم بان الخاص ظني والعام قطعي فلا يعارض الا ان يضعف العام وذلك
عند الاول وابل كالباقلاني واتباعه بان يدل دليل قطعي متصل كان او منفصلا على تخصيصه وعند الفرقة الثانية كالكرخي
واتباعه اذا خصص بمنفصل قطعيا كان او ظنيا كان عند هذه الفرقة دون المتصل والقطعي ترك بالظني اذا ضعف
بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان ظنيا في الباقي باعتبار انه اقرب المجازات
الى الحقيقة ومن ضعفه بالتجوز انه لما خص منه البعض بمنفصل صار ظنيا في الباقي بناء على انه لم يحتج الى المراجح الا
بما عداه واحتاج في كل واحد في الباقي بناء على ان المستقل يحتمل التعليل فلا يصلح قطعا ان اي قدر يخرج بالتعليل
وبالجملة قد ارتفع القطع المانع من التخصيص بخبر الواحد فنقول فارتفع مانع القطع اي المانع الذي هو القطع
القطعي والاثنانية بثانية والجواب بمثل ما تقدم وهو ان التخصيص وقع في الدلالة وهي ظنية وان كان
المتن قطعيا فلا ينافيه والمراد بالمتن هنا السند فان المتن اذا ذكر في مقابلة السند اريد به الدلالة
لان المخصص بالمنفصل م

الدلالة
في م

لسنة قال دلالة العام على الله تعالى قطعية انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل ويستدل
ضع لمعنى كان
الذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على
وجود دليل الخصوص كالخاص بيث مثناه قطعا
في الطريق انه قطعي الدلالة بخلاف العام فانه
ت دلالته بتخصيصه بقطعي او بمنفصل فانه ح
تساويا فوجب الجمع بينهما واحتج الموقف
ص فوجب التوقف وخاص الخبر ظني المتن
ب يرجح الخبر بان في اعتباره جمعا بين الدليلين
ندفع ما قاله المحقق هنا يعلم مما ذكره
ربان كل واحد من عامة الكتاب وخبر الواحد قطعي
تن ظني الدلالة وخاص الخبر ظني المتن قطعي الدلالة
ن واعتبار الكتاب ابطال الخبر بالكلية والجمع اولى
ه في مقام التوقف من منع كون خبر الواحد دليلا
نبحث الاخبار ان شاء الله تعالى فان الادلة التي
لا يوجد عليه دلالة او فيما يوجد عليه وما ذكر من
ص اذا ورد عام وخاص متنافيا الظ فاما
ل الثاني اما تقدم العام او الخاص فهذه اقسام اربعة
ص بلا خلاف يوجب العمل به تمت في بناء

العام

العام على الخاص اذا ورد العام والخاص المتعارضان المتنافيا الظاهر بان يشتمل احدهما على حكم ايجابي والآخر
على سلبي مثل قوله عم في الخيل زكوة يقول ايضا ليس في الذكور من الخيل زكوة بخلاف المتوافقين نحو تيما
اهاب دبغ فقد طهر مع قوله في شاة ميمونة دباغها طهورها فانه يجب العمل بهما اذ لا تعارض بينهما اما
ان يعلم تاريخهما اولا ولا اول اما ان يقترنا او يتقدم العام على الخاص او بالعكس فالاقسام اربعة الاول ان
يعلم الاقتران يجب حينئذ بناء العام على الخاص وكان ذلك الخاص مخصصا لذلك العام لقوة دلالة الخاص
على مورده فانه اقوى من دلالة الخاص العام فيكون ارجح ولان في تخصيص الخاص جمعا بين الادلة كما عرفت وقال
شاذ يعمل بالعام فيما عدا مورد الخاص ويبقى التعارض بينهما في مورده وهو ضعيف واليه اشار بقوله بلا
خلاف يوجب من الوجه اي يبقى به والمراد بالاقتران التواصل وحمله على المعية الزمانية انما يتصور في فعل خاص له
عموم قول عام الثاني ان يتقدم العام فان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخا له وان
كان ورود الخاص بعد حضور قبله بنى على جواز تاخير بيان العام فمن جوزه جعله تخصيصا وبيانا له كالاول
وهو الحق ومن المجوزين من قال بانه يكون ناسخا وهو ملايم لما يشترط في جواز النسخ حضور وقت العمل وبين مراده
ومن المانعين من النسخ قبل حضور الوقت وسياتي تحقيق ذلك القسم الثاني من الاقسام الاربعة ان
يتقدم العام ويتاخر الخاص فان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخا له وبيانا لمراد المتكلم العام انه هو يقتضي ان الخاص لو كان
فيما بعد دون ما قبل لانه لو كان تخصيصا او بيانا لمراد المتكلم فيما قبل لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو موافق لمذهب العامة يقدم العام
باطل اتفاقا وان كان الورود قبل الحضور كان بيانا للتخصيص كالاول ويجوز ذلك عند من يجوز تاخير البيان عن
العام عن وقت الخطاب ولا يجوز عند المانعين فمن جوزه جعله تخصيصا وبيانا له كالقسم الاول وهذا
الحق ومن لم يجوزه كابي الحسين وموافقيه منهم من قال بانه يكون ناسخا وهو مما لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت ما هو موافق مذهب العامة وما
العمل ومنهم من رد ذلك الخاص ومن المانعين من النسخ قبل حضور الوقت لانتفاء شرط التخصيص عندهم وهو المقارنة ويمكن ان يجمع بحمل العام على
شرط النسخ ايضا وهو وقوع الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام ثم الظاهر من هذا الكلام انهم يردون الخاص بالكلية ويعملون بالخاص
بالعام وقيل انهما غير لازمة الجمع بين المتعارضين بوجه من وجوه الترجيحات وح فلا يكون نسخا الا عند من يجوز
النسخ قبل حضور وقت العمل به هذا واعترض ولد المص بان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام على قسمين الاول
ان يجعل وقت العمل بجميع العام بمعنى تحقق افراده التي من جملتها ما اخرجه المخصص وهذا مما لا ريب فيه والثاني ان يجعل وقت
العمل بالعام بمعنى تحقق بعض افراده الخارج مع البقية او بدونها والحكم بالنسخ في ذلك البعض واضح ايضا اما البعض
الآخر فينبغي ان يكون فيه مخصصا ويلزم ح النسخ والتخصيص كالاول وقيل المسئلتين واتفق حضور بعض اهل الذمة ثم نهى
عن قتل اهل الذمة فالبعض الحاضر وقت العمل به منسوخ والبعض الآخر مخصص فاطلاق القول ح بانه ناسخ لا يدل
له من يقيد ثم قال والجواب عن هذا يمكن الا انه لا مزية اليه لمزيد ودكر وجه الجواب في الحاشية المنسوبة الى ان له
جهتين باحدهما نسخ وبالاخرى تخصيص الثالث ان يتقدم الخاص ولا اقوى ان العام ينبغي عليه ايضا وفاقا
للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخا للخاص وعزاه المحقق الى الشيخ ومن هنا الظاهر كلام
علم الهدى وصريح ابي المكارم بن زهرة القسم الثالث من الاقسام الاربعة ان يتقدم الخاص وبناء

وقد اختلف فيه فقال الشافعي ان العام مبني على الخاص وقال ابو حنيفة ان العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم وتوقف
بعضهم ولا قوي ان العام مبني عليه ايضا كاستبنائي العمل بالعام فيما عدى مورد الخاص وبالخاص في مورده لما تقرر من
اولوية اعمال الدليلين عند تعارضهما وفاقا للمحقق والعلامة واكثر اهل الخلاف وقال قوم انه يكون ناسخا للخاص
ونسبه المحقق قدس سره الى الشيخ ابي جعفر وهو الظاهر من كلام السيد المرتضى وصريح ابي المكارم من الامامية
لنا انهما دليلان وتعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص ان كان وروده قبل حضور وقت العمل بتخصيصه
ان كان بعده ولا كذلك العمل بالخاص فانه انما يقتضي رفع دلالة العام على بعض جزئياته وجعله مجازا فيما عداه
واستدل المص قدس سره على ما صار اليه من تخصيص العام المتأخر بالخاص المتقدم بوجوه منها انهما دليلان
تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص ان كان وروده قبل حضور وقت العمل بذلك العام المتأخر قبل حضور وقت
العمل به بل بالخاص المتقدم وتخصيصه ان كان بعده اي بعد حضور وقت العمل بذلك الخاص ولا كذلك العمل بالخاص اي ليس
في العمل بالخاص غير ما ذكر من الالغاء والتخصيص المذكورين بل هو اعمال الدليلين فانه انما يقتضي رفع دلالة العام
على بعض جزئياته وجعله مجازا فيما عداه وهو محل عند ذينك المجوزين حين بالنسبة اليهما فكان ذلك الاعتبار
اولى بالترجيح من العمل بالعام لما ذكره المجوزون المذكورون قال في الحاشية مراده انه لو لم يخصص
العام المتأخر بالخاص المتقدم لبطل القاطع بالمحتمل واللازم منتف وبيان الملازمة ان دلالة الخاص على مدلوله
قاطع ودلالة العام على مدلوله محتمل لجواز ان يراد به الخاص فلو لم يخصص العام ح بل ابطلنا به الخاص لكنا ابطلنا
القاطع بالمحتمل واما بطلان اللازم فالقطع يقتضي به قضاء اولياء وانما عدلنا به عنه في الاصل لانه لا يتم الا في
بعض صور المفارضة وهي ما يكون الخاص فيه خاليا من جهة عموم ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى
لم يلزم كونه قطعيا اذ يقال عليه الخاص وان كان عاما في نفسه يحتمل التخصيص ببعض الافراد دلالة على ثبوت الحكم
لبعضها في الجملة وقطعية والعام لم يلزم وان كان دلالته على ثبوت الحكم لبعضها في الجملة قطعية والعام في بعض الافراد
قطعية دلالته على عمومه وثبوته في جميعها ظنية لاحتمال التخصيص فاذا عمل بعموم العام بطل الخاص بالكلية بحيث لا يتناول
شيئا منه فلزم بطلان القاطع بالمحتمل واذا عمل بالخاص لزم بطلان ما هو ظني اعني العموم لا ما هو قطعي اعني دلالته
على بعض الافراد وهو اصلا

قول بن عباس بوجوب العمل بالاحدث فالاحدث بالخاص المتاخر والمساوي المتاخر دون العام للتوفيق
بين الادلة وايضا لاخذ بالعام اعم من العمل به في جميع موارده او بعضها فيجب حمله على الثاني عند التعارض
جمعا بين الادلة ايضا وعن الثالث المنع من التساوي فان التخصيص على الجزئيات وذكرها بالتعداد يمنع تخصيص
بعضها فلا يحتمل التخصيص والتناقض فيصار حينئذ الى النسخ بخلاف العام فانه قابل له اجماعا فلا يساويه فاذا
كانت مذكورة بلفظ عام كعموم المشركين فان تخصيصه حينئذ ممكن فلا يصار الى النسخ لما بينا من اولوية التخصيص
بالنسبة اليه في دلالته على اولوية التخصيص وفي الجواب ايضا من ان التخصيص اكثر واغلب واكثر من النسخ ولا
لحاق بالاغلب اغلب على المطلق كما عرفت ولان النسخ رفع وابطال للحكم بعد استقراره والتخصيص دفع
له قبل الاستقرار ولا ريب ان الدفع غير المستقر انهون من رفع المستقر وعن الرابع بانه مجرد استبعاد اذ لا يمتنع
ان يرد كلام لكون بيانا للمراد بكلام آخر يرد بعده كما لا يمتنع التخصيص دفعا له قبل الاستقرار ولا ريب انه دفع
غير المستقر بالعقل عند من قال به مع تقدمه فانا وان تاخر صيغة وهو كونه بيانا وتحقيقه ان يتقدم ذاته
ويتاخر وصف كونه بيانا كما في قضية العقل عند من قال به مع تقدمه قيل عليه لا صوب ان نقول ويقارن وصف
كونه بيانا واجيب بان الاصوب على ما ذاه ما ذكره في الاستدلال ما ذكره المص قدس سره لان المستدل توهم
ان البيان يجب ان يكون متاخرا عن المبين لذاته وصفه فلكن يكون متقدما عليه ولو حمل كلامه على ان البيان يجب ان يكون
مقارنا لليقين لم يكن موجها اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق عند نقله القول بالنسخ هنا عن الشيخ علله
بانه لا يجوز تاخير البيان وكان مريده عدم جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له
وان كان قد تقدم عليه ما يصلح للبيان والا فلا معنى لجعل صورة التقدم من تاخير البيان صورة كلام المحقق
هذا كذا في الرسالة الاصولية المنسوبة اليه هكذا اذا كان الخاص متقدما والعام متاخرا عنه فعند
الشيخ ابي جعفر ره يكون العام ناسخا لانه لا يجوز تاخير البيان انتهى ولعل المص قدس سره يرى ان الغرض من
الخاص المتقدم هو كونه بيانا فلا يجوز تاخره وصف البيانية عليه وعلى هذا فالخاص المتقدم لو كان بيانا
للعام المتاخر يلزم منه تاخير وصف البيانية عما كان المقدم منه البيان ولذا لا يجوز واجيب بمنع انه لا يجوز تاخير
وصف البيانية عما كان المقدم منه البيان لجواز ان يكون المتقدم فاقدا له فاذا لا نزاع فيما هذا وانما قوله وكانه يريد
بيانا الخ هو كلام المص قدس سره اي كان الشيخ ابا جعفر الطوسي من الامامية يريد بعدم جواز تاخير البيان عدم جواز اخلاء
العام عند ارادة التخصيص من مخصص مقارن له فعبر عن عدم جواز اخلاء العام من المقارن بعدم جواز التاخير
تسمية للازم باسم الملزوم هذا على توجيه المص واما على توجيه المص كلام الشيخ هذا على التوجيه البعيد لانه لا معنى لجعل
صورة تقديم الخاص من تاخير البيان بحسب الظاهر لان الخاص اذا كان بيانا يكون مقارنا لا يكون متاخرا
في القليل اذ يقال لانه لا يجوز تقديم البيان والى هذا الاشارة بقوله والا فلا معنى لجعل الخ بعضا ان لم يرد الشيخ
بذلك القليل ما ذكرناه فقليله باطل اذ لا الخ ولا يخفى انه على هذا التوجيه يلزم ان يكون مذهب الشيخ في صورة
تاخير البيان مطلقا سواء كان قبل حضور الوقت او بعده هو النسخ والظاهر انه غير قائل به هكذا قيل وفيه نظر
والجواب عن هذا القليل اولا بانا لا نسلم عدم جواز تاخير البيان وثانيا انه على تقدير سبق الخاص لا يكون

قال المحقق الجديدان الرفع الحقيقي غير متصور
بالنسبة الى الشارع عند شارحه فالرفع انما
هو بحسب الظاهر والمحسوس الحقيقة فهو رفع
بالنسبة الى بعض الازمنة كالتخصيص بالنسبة
الى الافراد والتحقيق ان في التخصيص النسخ
يراد به لا الى اللفظ على جميع الازمنة وان لم
يكن المدلول مراد الوقوع بخلاف التخصيص
فانه لا يراد به الا البعض اولا ولا يراد الكل
من اللفظ ايضا وبهذا يفترق النسخ من التخصيص
وظاهر انه لا رفع في التخصيص وظاهر انه لا رفع
فيه في التخصيص اصلا بخلاف النسخ فانه رفع
رفع في الجملة انتهى وفيه نظر فانا لا نسلم
ان الرفع الحقيقي غير متصور وانه رفع
في الجملة صح

وخامسها انه لا يمتنع ان يرد كلام ويصير بيانا
للمراد من كلام آخر يعد ورد ذلك الكلام الآخر
وهذا مراده قدس سره من قوله ليكون بيانا
وح فلا ورد ما ذكره المحقق الجديدي المناقشة
بقوله لا جاجة الى ما ذكره هذا وان كان صحيحا
حقا اذ كونه بيانا للعام بعد ورود العام لا
يقتضي ايراده اولا لذلك المقصد كما يشعر به قوله
ليكون بيانا فما ذكره المص كلام حق بعد
تسليم ان صيرورته بيانا يقتضي تقدمه ذلك
اولا انتهى اقول سلمنا ان مراد المص ذلك وان
كلامه شرعه فالمانع منه مع على الشارع بالعدم
اقبح وان الاقبح حاله هو ما ذكره المص قدس سره
حيث انه جعل لا شيا قبل وقوعها وقبل
التكليف بها صح

البيان متاخرا فلم يتعرض السيد لهذا للاحتجاج على ما صار اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما يشتركان
الاقتران في التخصيص يريد انه على تقدير القول بالنسخ يمكن القول بالجواب عن هذا القليل الذي
وجهناه بما ذكرناه بوجهين الاول انا لا نسلم عدم جواز تاخير البيان اي عدم جواز مقارنة البيان وانما اخلاء العام من
قرناه بذلك ليوافق توجيه المص والثاني انه على تقدير سبق الخاص لا يكون البيان متاخرا اي غير مقارن لان
الخاص المتقدم موجود حين ورود العام مبين له فالبيان من حيث انه بيان مقارن له وان كان ذاته
متقدما وقيل الظ ان مراد الشيخ بالبيان انه لو ورد الخاص بقاء مدلوله بعد ورود العام المخالف له لوجب
بيانه كما اذا اريد بالعام محض الخاص فانه يجب بيانه لئلا يلزم الاغراء بالجهل والمراد بالسيد السيد المرتضى
وابو المكارم بن زهرة والكناية في لعله للاحتجاج والاقتران في التخصيص اقتران الخاص بالعام في التخصيص
ولولا المص هنا كلام صورته قد يتوهم باحتمال ارادة المحقق تاخير البيان بيان كون الخاص المتقدم مخصصا
للعام بعده من حيث ان العام بعده لما كان محتملا لنسخ الخاص والغائه وتخصيصه الحكم محتاجا الى البيان
لتوقف العمل عليه فان قلت العمل بالسابق لا يتوقف على البيان بل المتوقف العام قلت والخاص ايضا متوقف باعتبار
ان النسخ اذا كان بعد حضور وقت الفعل سواء فعل ام لا فان كان العام ناسخا اقتضى عدم الوجوب وان كان
مخصصا اقتضى الوجوب فلا بد من البيان مع الخاص اللهم الا ان يقال ان النسخ لا يجب بيانه قبل مع وصف
الفعل بالوجوب وفيه ما فيه واذا تحققت هذا علمت المناقشة في جواب المص قدس سره بانا لا نسلم جواز
تاخير البيان على ما ذكره من حمل كلام المحقق حمله ايضا بانا وان قلنا بجواز تاخير البيان المخصص الا ان المخصص
المتقدم لا يجوز تاخيره بانه لقيام احتمال النسخ بخلاف الخاص المتاخر فان قلت لا وجه لعدم الجواز الا احتمال
النسخ وترجيح المجاز عليه واضح والكفاية الشارع بمثل هذه المرجحات من امثالها كثير فلكن هذا منها
قلت لما تقرر ان وضع صيغة العموم حقيقة في جميع الافراد والموافقة على الظهور فيها فالعدول الى المجاز لا
بد له من دليل ومجرد رجحان التخصيص على النسخ مسلم لو امكن التخصيص ومع تقدم المخصص امكانه محل النزاع
واذا انتفى الدليل رجحة الرجحان اختصر الامر في الالغاء والنسخ ويمكن الجواب بان امكان التخصيص يؤكده المثل
ومع الامكان يكفي في الاستدلال ما ذكروه من الترديد ثم ما ذكره المص من انه على تقدير سبق الخاص لا
يكون البيان متاخرا محل تامل لان المتقدم ذات الخاص كما قرره واما كونه خاصا مخصصا فيما نحن متاخر فلم
يبين القسم الرابع ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل ح بالخاص ايضا لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام
السابقة وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص وما قيل من ان الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت
العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا وح فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص
قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام لزرده بين ان يكون ناسخا ومخصصا وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا
فاما ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا وعلى الاول يعمل بالخاص ايضا واما على الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا
فقد تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا
مردودا فكيف يقدم والحال هذه على العام القسم الرابع من الاقسام الاربعة ان يجهل التاريخ

وقد اختلف فيه فقال الشافعي يبنى العام على الخاص وقال الحنفية بالوقف والرجوع الى غيرهما اولى ما يترجح به احدهما
على الآخر وعندنا انه يعمل بحكم الخاص في صورته وبالعام فيما عداه وهو رأي الشافعي لما تقدم من ان اعمال الدليلين
بوجه اولى من اهمالهما واهمال احدهما بالكلية اذ لا اصل الاعمال ولان الفقهاء لم يزالوا يخصصون العام بالخاص
عند التعارض مع عدم علمهم بالتاريخ وذلك اجماع ولانه لا يخرج عن احد الاقسام المتقدمة في الواقع اذ ليس
للخاص فيها مع العام الا المقارنة او التقدم او التأخر وعلى التقادير الثلث يكون الخاص مخصصا للعام فيكون مع
جهل التاريخ لعدم خلو في نفس الامر عن احدها وقد بينا سابقا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص واما القول المذكور
فقد اورده العلامة في النهاية على الشافعي ولم يجب عنه واجاب عنه المص وحاصل القول ان الخاص المتأخر ان
ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا وح فان كانا قطعيين او ظنيين او العام
ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام لتردده بين ان يكون ناسخا ومخصصا لان الاعمال اولى من الاهمال
ما دام الجمع ممكنا وهو ممكن في جميع الصور المذكورة وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا لكونه كتابا او سنة متواترة والخاص
خبر واحد فاما ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا بالاعتبارين كما تقدم في الاقسام او يجب العمل بالخاص
وان كان الخاص ظنيا لكون العام القطعي قابلا للتأويل وح يجب الجمع بينهما ولو امكن قابلا لوجب العمل به وترك الظني
واما على الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا لعدم جواز العمل بالقطعي الذي هو الكتاب الظني الذي هو خبر الواحد اتفاقا كما مر
فتردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مهملا ويجب ان يكون ناسخا مردودا
فكيف يقدم والحال هذه على العام ح لا يجب تقديم الخاص على العام كما هو مدعاكم فجوابه ان احتمال النسخ
معلول بالخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال التخصيص مطلق مع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط ولا اصل يقتضي
عدمه الى ان يدل على وجوده دليل والمشروط عدم عند عدم شرطه فلا يصلح احتمال النسخ لمعارضة احتمال التخصيص
هذا الكلام جواب عن القول المذكور الذي اورده العلامة وذكره في النهاية على اصحاب الشافعي ولم يجب عنه ثمة
واجاب المص وذكره عنه هنا وحاصل الجواب ان احتمال النسخ انما هو بناء على صورة واحدة وهي ورود الخاص بعد
حضور وقت العمل واحتمال التخصيص لا يختص بصورة معينة بل يتحقق في صور كثيرة وهي المقارنة وتقديم الخاص وتأخيره
مع وروده قبل وقت العمل هو غير معلق على شرط كالاول وح فالظن تابع للاعم الاغلب فالمظنون الراجح في
نظر العقل هو وقوع واحد من الاحتمالات الكثيرة لا وقوع احتمال واحد فالمراد بالاصل في قوله والاصل يقتضي حصول
عدمه هو الراجح وبعد حمل الجواب على ما ذكر لا يرد المعارضة اصلا ولا يرد ما اورده المحشي الجديد ايضا من ان الاصل
يقتضي حصول الشرط الذي هو ورود الخاص بعد حضور وقت العمل والاصل الذي هو الراجح يقتضي عدمه لانه ممكن
والاصل فيه العدم الى ان يدل على وجوده دليل والاصل عدم ايضا والمشروط الذي هو احتمال النسخ
عدم عند عدم شرطه وهو الورود المعهود فلا يصلح احتمال النسخ ح اي حين عدم حصول العلم بالشرط
مع ان الاصل يقتضي عدم المعارضة احتمال التخصيص لا يبقى هذا معارض بمثله فنقول ان احتمال التخصيص
مشروط بورود الخاص قبل الحاجة حضور وقت العمل وذلك غير معلوم حيث جهل الحال فنتمسك في نفيه بالاصل
ويلزم منه نفي المشروط الذي هو التخصيص لانا نقول قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ واذا

ترد

تردد الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدم والانصراف الى النسخ الاحتمال يمتنع التخصيص كما في صورة تأخر الخاص عن وقت
العمل فان التخصيص يمتنع ح لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز وهذا يقتضي المصير
الى التخصيص حيث لا دليل على خلافه دليل والاشتراط انما هو في العدول عنه الا اليه اي يكون احتمال النسخ
معلقا على ورود الخاص بعد حضور العمل معارض بمثله يعني في كون احتمال التخصيص مشروطا بورود الخاص قبل حضور
وقت العمل بالعام وذلك غير معلوم حيث جهل الحال فيتمسك في نفيه بالاصل ويلزم منه نفي المشروط الذي هو
التخصيص فنقول ان احتمال التخصيص الى دليل لا يبقى وقع في العام بدلا عن قوله بمثله كانه قيل
هذا معارض بان احتمال التخصيص مشروط الخ وقوله لانا نقول وقع جواب لا يبقى وقوله قد علم مما قدمناه
يعني في قوله سابقا وصفحة ظ لان من جملة النسخ الخ وفيه قوله لان النسخ رفع الخ فانه قد علم هناك رجحان
التخصيص على النسخ وانه اذا تردد الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدم على النسخ ولا يصار الى النسخ الا حيث يمتنع
التخصيص كما في صورة تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام فان التخصيص يمتنع ح اي حين تأخر الخاص عن وقت العمل
المذكور يقتضي المصير الى التخصيص حيث لا دليل على خلافه دليل وح فالاشتراط انما هو في العدول عنه الا اليه يعني
اذا كان التخصيص هو الراجح ويجب المصير اليه الا لمانع موجود والمانع هو شرط العدول عنه فالاشتراط انما هو
في العدول عن التخصيص الى النسخ لا للمصير اليه فهذا جواب منع لقول المعارض احتمال التخصيص مشروط بورود
الخاص قبل حضور وقت العمل فاذا اندفعت المعارضة تم الجواب الاول والظاهر انه على هذا يكون هذا الجواب
عدولا عن الجواب الاول وتغييرا له لا تتميما له نافعا في تصحيحه بل الصحيح هو جواب آخر ومن البين انه مع
جهل الحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فالاشكال مختص بما اذا
كان العام قطعيا والخاص ظنيا فيقتضي التوقف بدل ما عداه من الصور خالص عن هذا الشوب وح فلا وجه
لقول الوقف في تقديم الخاص بقول مطلق لتردده بين ما ذكر من الامور بل يستثنى هذه الصورة من البين ويبقى
الحكم بالتقديم على حاله في الباقي ولعل هذا المعنى هو مقصد القائل وان قصرت عبارته عن تأديته الا ان
سوق كلامه يأباه يريد انه من البين الظاهر الذي لا ريب فيه انه مع جهل الحال بالتاريخ وعدم العلم به
لا يحصل لنا العلم بالمانع من التخصيص الباعث على عدمه اذ المانع من التخصيص انما هو صورة واحدة وهو صورة
تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام فان التخصيص يمتنع حينئذ لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة واذا لم
العلم بهذا مع جهل التاريخ وح يجب الحكم بالتخصيص لان احتماله اقرب من احتمال النسخ ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين
حتما لكن وقع الاشكال فالاشكال الحاصل من فرض التساوي بينهما مختص بما اذا كان العام قطعي السند
والخاص ظنيا وجهل التاريخ فيختص التوقف وذلك لعدم الاعتماد على ما ذكر من المرجحات اذ ما عداه من
الصور وهو ان يكونا قطعيين او ظنيين او يكون العام ظنيا والخاص قطعيا خالص عن هذا الشوب والخلط
من العام القطعي والخاص الظني وحين الخلو من الشوب المذكور لا معنى لتخيل التوقف الذي صار اليه الو
في تقديم الخاص على العام والعمل به بقول مطلق في جميع الصور من غير تفصيل واستثناء للبعض منها لتردده
بين ما ذكر من الامور مذكورة مخصصا او ناسخا مقبولا او غير مقبول والحاصل ان قوله لتردده

لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز وهذا الدليل م

وح فيتوافق الجوابان في الصحة م

اقف

متعلق بالتوقف اي لا وجه للتوقف في تقديم الخاص مطلقا بناء على تردد الخاص بين ان يكون مخصصا او ناسخا مردودا
كما ذكره المعترض بل ينبغي ان يستثنى هذه الصورة الخاصة من بين الصور المذكورة ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في باقي
الصور قوله ولعل هذا اي لعل التوقف عندنا في احتمالي التخصيص والنسخ هو مراد صاحب القيل المشار
اليه ملائق وان كانت عبارته قاصرة عن اداء لعدم دلالتها عليه صريحا الا ان ظاهر سياق المنهي كلامه يدل عليه فان
قد يكون كلامه تعريضا بذلك كما لا يخفى وينبغي ان تعلم ان اثر هذا الاشكال على تقدير ثبوته عند اصحابنا
سهل اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار واحتمال النسخ انما يتصور في النبوي منها وهو قليل عندهم
كما لا يخفى قال المرتضى رضي الله عنه عند ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع العلم بتقدم احدهما وتاخره وهذا
لا يلتبس بعموم الكتاب فان تاريخ نزول آيات القرآن مضبوط محصور لا خلاف فيه وانما يصح تقديره في اخبار الآحاد
لانها هي التي يعارض بها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار الآحاد فقد سقطت عنه كلفة هذه المسئلة فان
تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير والذي يقوي في نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف عن النار والرجوع الى ما
يدل عليه الدليل من العمل باحدهما انتهى كلامه وما ذهب اليه من التوقف ههنا هو مذهب من قال بالنسخ في القسم
الثاني مقدم المقدمة وذكره من هذا الكلام التنبيه على ان اشكال الحاصل من فرض تساوي احتمالي التخصيص و
النسخ وعلى تقدير ان يكون ثابتا عندهم فهو كما لا ان الظاهر ان جهل التاريخ لا يقع في الكتاب ولا في الاخبار متواترا بل انما
يكون في اخبار الآحاد لانها هي التي يقع فيها مثل هذا التعارض الناشي من جهل التاريخ واحتمال النسخ انما يتصور فرض وقوعه
في النبوي منها لان الواردين في كلام الائمة عليهم السلام لا يتطرق اليه النسخ اذ هو لا يثبت بعد النبي صلى الله عليه وآله وما قيل من ان اخبارهم
اخبار رسول الله صلى الله عليه وآله فهو من حيث كلامهم شبيه انما اخبارهم عليهم السلام لم يرد ان النسخ لا يقع بعد انقطاع الوحي بل من حيث ان اخبارهم
في الحقيقة اخبار رسول الله صلى الله عليه وآله قال السيد المرتضى رضي الله عنه في كتابه المسمى بالذريعة عند ذكر احتمال جهل التاريخ الخلاف
فيه وانما يصح تقديره في اخبار الآحاد لانها هي التي يعارض بها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار الآحاد فقد سقطت عنه
كلفة هذه المسئلة فان تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير والذي يقوي في نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف عن النار
والرجوع الى ما يدل عليه الدليل من العمل باحدهما وما ذهب اليه السيد من التوقف ههنا ضعيف لجهل التاريخ في الاخبار
هو مذهب القائل بالنسخ كابي حنيفة والقاضي في القسم الثاني اي السابق على القسم الرابع يعني القسم الثالث وهو
ان يتقدم الخاص على العام ووجهه بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هناك فلم لا يدور الخاص حينئذ بين ان يكون
مخصصا او منسوخا ولا ترجيح لاحدهما فيتوقف فلم بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هناك
وهو ان الخاص المتقدم منسوخ لانهم يشترطون المقارنة في النار ومع فقدها يتبقى البناء وذلك لدوران الخاص حينئذ
الجهل بالتاريخ بين ان يكون مخصصا لبقاء الحكم احتمال الاقتران والبعدية من غير ان يتاخر عن زمان العمل او ناسخا ان
تاخر كذلك او منسوخا بناء على احتمال القبلية ولا ترجيح لاحدهما على الآخر فيتوقف فان رجح تاخر الخاص لانه حادث
والاصل تاخر الحادث رجح العام لانه ازيد حادث لا يقال حكم المقدمة مبني على وجه التوقف ههنا ودوران
ما سبق بحكم لانا نقول طريق وجه التوقف ههنا بناء على مذهبهم لا ينافي عدم ظهوره فيما سبق في نفسه هذا ومن تبعا
ادعى ان من جهل التاريخ يحكم بالاقتران لان الاصل عدم تقدم كل منهما ومع الاقتران قد تقرر من المقدمة ان الخلاف فيه

الذي هو التوقف في الحقيقة من الفروض النادرة والاحتمالات والمحتملات البعيدة الغير الملائق سيما بين اصحابنا م

وسيدنا نادر الوقوع عند اصحابنا فليل م

وارادة تخصيص عموم الكتاب العمومات الواقعة في الكتاب اذا وقع بها رضا صاحب الحاصل الواقع بها الله وارض انه لو عمل الاخبار بطريق الفرض ما هو تكلم في هذه المسئلة والاشارة العمل باخبار الآحاد وان اثبات العام على الخاص م

بحكم بدر

لا يوجد به

لا يوجد به واجاب عنه قدس سره بان الاقتران في غاية الندرة فالحمل عليه مشكل وربما يقال ان الاصل انما يفيد الظن والعمل في الاصول
بمجاله ولما انتهى الكلام في الخاتمة التي ذكرها قدس سره اجبنا ان نذكر اجتها فنقول ذكر العلامة قدس سره في النهاية
عن بعض المحققين من العامة ان الفرق بين التخصيص والنسخ من عشرة اوجه الاول ان التخصيص يبين ان الخارج عن
العموم لم يرد المتكلم بلفظه الدالة عليه والنسخ يبين ان الخارج به لم يرد التكليف به وان كان قد اراد بلفظ
الدالة عليه الثاني التخصيص لا يدخل الا على امر واحد والنسخ قد يرد به الثالث النسخ لا يكون الا بالخطاب من الشرع
والتخصيص يجوز بالقياس وغيره الرابع النسخ يكون متراخيا عن المنسوخ وجوبا بخلاف التخصيص فانه يجوز ان يتقدم
العام وان يقارنه وان يتاخر الخامس التخصيص لا يخرج العام عن الاحتجاج في مستقبل الزمان بخلاف النسخ فانه قد يخرج
كما اذا ورد على الامر بامور واحد السادس النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بخلاف التخصيص السابع يجوز نسخ شريعة باخرى
بخلاف التخصيص الثامن العام يجوز نسخه حتى يبقى منه شيء بخلاف التخصيص التاسع التخصيص اعم من النسخ فان النسخ
تخصيص الحكم ببعض الازمان والتخصيص قد يكون باخراج بعض الازمان وقد يكون باخراج بعض الاعيان وبعض
الاحوال العاشر يجوز التخصيص بالقياس ولا يجوز النسخ به وهو راجع الى ما تقدم هذا وقيل بهما متساويان واما الخصوص
للعموم حقيقة فقال المرتضى والعلامة انه يقع على سبيل الحقيقة لغة واحد وهو ارادة المتكلم لانها الموثرة في ايقاع ذلك
الكلام لا افادة البعض فان الحظ اذا اصلح للعموم والخصوص مرفوعا احدهما بالارادة واما المجاز فيقال على اقسام الدلالة
على كونه مخصوصا في ذاته وعلى من اعتقد ذلك وان كان ذلك اعتقادا باطلا وعلى اللفظ الدال عليه وقيل ان ولا تخصيص
العموم بعض انه علم من حاله ذلك بالدليل وقيل خصصته ببعض وصفه

اصل المطلق هو ما دل على شائع في جنسه بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك
المطلب الرابع من المقصد الثاني من الكتاب في المطلق والمقيد والمجمل والمبين وعقب بها العام والخاص لقربهما منهما وكذلك
تعقب المطلق والمقيد بالمجمل والمبين والمطلق كالعام في وجوب حمله على اطلاقه في كل فرد يصح اطلاقه عليه الى ان
يوجد المقيد بعضها فاذا وجد وجب الجمع بينهما بتقييد المطلق اعمالا للدليلين والفرق بينهما مع اشتراكهما في الحكم العام
هو الدال على الماهية باعتبار تعددها والمطلق هو الدال عليها من حيث هي لا بقيد وحدة ولا تعدد كذا قيل وعرفه
المص بما ذكر على شائع في جنسه وفسر ذلك المدلول بكونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك اي ممكنة
الصدق على حصص كثيرة من الحصص المندرجة تحت مفهوم كلي لهذا اللفظ قال في الحاشية المنسوبة اليه انما فسرنا
الشائع بالحصة ليندفع ما قد يتوهم من ظاهر كثير من العبارات ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي وذلك لان الاحكام
انما تتعلق بالافراد لا بالمفهومات انتهى ولعل المراد التصريح برد ذلك والا فهذا التوهم لا يجري في ظاهر عبارة المص
لان الماهية ليست شائعة في جنسها قال العلامة قدس سره في النهاية المراد بالمطلق ههنا اعم من الماهية من حيث هي والنكرة
المثبتة اما في معرض الامر مثل اعتق رقبة او مصدر الامر نحو فتحرير رقبة او اخبار عن المستقبل مثل اعتق رقبة ولا
يتصور في معرض الخبر عن الماضي مثل ضربت رجلا ضرورة تعينه باعتبار استناد الضرب اليه انتهى ويخرج من الحد المعارف
كلها سوى المعرف باللام للعهد الذهني وكذا العمومات ونكرة مثل كل رجل لان الاستغراق ينافي الشيوع بالمعنى
المذكور كذا قيل وقيل عليه ان ما ذكره المص من عدم تعلق الاحكام بالماهيات ان اراد به الماهيات بقيد

الذي هو المطلق بشرط شيء والمطلق لا بشرط شيء م

عدم التشخص فلا ريب في امتناعه لان ايجاد الماهية لا بالتشخص غير ممكن وهو المعبر عنه بالماهية بشرط لا وان
اراد بالماهية لا بشرط فالمنع منه موضع نظر لان ايجادها والحال هذه ممكن بايجاد الفرد نعم يتوجه
عليه لزوم كون الفرد مقدمة للواجب فعند من يقول بعدم وجوب المقدمة كالمص يلزم عدم
وجوبه من حيث هو مقدمة اللهم الا ان يقال ان التكليف بالماهية تكليف بالسبب فيكون التكليف بالمسبب
مستلزما للتكليف بالسبب في الحقيقة ويكون الفرد واجبا على هذا التقدير لقول المص بوجوب
السبب وفي المقام بحث اخر وهو انا اذا قلنا ان المطلق حصة شائعة يكون الواجب هو الحصة مع التشخص
والتعين لا متحققا الواجب بل يكون المعين موصلا الى الكل نعم اللهم الا ان يقال ان المعين مصداق
الحصة ايضا لما هو مقرر من ان وجود المقيد يستلزم وجود المطلق لا على معنى وجود المطلق بمعنى الحصة الشائعة
بل بمعنى ان الحصة لو تجردت عن التعين لصلحت للشياع كما في الخاص والعام فان وجوده مستلزم لوجود
العام بهذا المعنى واما بدونه فالتحقق مشكل ولا يتوجه ما قيل ان الموجود في المقيد حصة من المطلق مقومة
له تعدم بانعدامه لان الظاهر بناء على كون المطلق الماهية لا الحصة واحتمال ارادة الحصة في غاية الاشكال
تنقيح الكلام في هذا المقام ان كل شيء متحقق في الاعيان او متصور في الاذهان لا بد له من ماهية وحقيقة
يتميز بها عما عداه ويكون هويتها هو لا يشاركه غيره فيها ثم تلك الحقيقة قد يعرض لها عوارض وتتصف بامور
وتلك العوارض والامور غير داخلة في الحقيقة بل خارجة عنها والمفهوم من تلك الحقيقة يكون مغايرا للمفهوم من
تلك الامور سواء كانت تلك الامور اللوازم من العوارض المفارقة ام لا فالمطلق عند البعض هو اللفظ الدال
على تلك الحقيقة من حيث هي لا باعتبار كونها واحدة او كثيرة او عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة من تلك الاعتبارات
وح فالماهية صالحة لعروض الامور فيها فاللفظ الدال على الماهية عند هذا البعض ان اخذ من حيث هو كان مطلقا
وان اخذ باعتبار عروض الافراد عليها كان عاما ان لم يكن الكثرة معينة وان كانت ملاحظة معينة فهي العدد وان لم يكن
معينة والا شاملة فهي الجمع المنكر وان اخذ من حيث اقترانه بواحد معين فهي المعرفة سواء كان دلالتها عليها بمعاونة
التشخص كالمضمر واسم الاشارة والمعرف باللام العهدية او لا كالعلم وان كانت غير معينة فالنكرة وهذا
هو الذي اراده المص فذكره وقد عرفت ما فيه قال بعض الافاضل ان المحكوم عليه في الماهية لا بشرط اولا بالذات هو
الحصة واما الافراد فانما تسري عليها الاحكام سراية الايجاد بها مع الحقيقة وذكر ان تلك الافراد ليس شعورا بها كما نقل
عن الدواني والعلامة صدر الدين الشيرازي ولا يخفى ان ظاهر هذا الكلام يقتضي تحقق التكليف بالماهية والحال انه يمتنع
وجهان ما عرفت من امتناع انما هو اذا اخذت بشرط لا اما اذا اخذت لا بشرط فممكن لامكان ايجاد الافراد واما
ما يقال من ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج بعين وجود الفرد لا في ضمنه لانه وان كان جزء من افراده الا انه جزء عقلي
لا جزء في الخارج والجزء العقلي المحمول مقتضاه الايجاد في الوجود مع ما يحمل عليه من الافراد الموجودة فهو موجود بعين
وجودها لا في ضمن وجود واحد نوع وجه لكن يحتاج الى تجشم هذا التعب في الفكر بل يقول هو السبب وحكم
السبب الوجوب عندهم فعلى هذا ما ذكره المص وجماعة من ان المطلق حصة شائعة فهو كالنكرة وما ذكره الغير
من ان المطلق هو الماهية يتشعب في المقام اشكالات الاول انه اذا قيل الذي بايتي فالنكرة مع عدم دلالته

على الماهية

على الماهية مع وحدة معينة فانما لا يكون معرفة وهو خلاف ما قالوه او يقال بتناول المعرفة لما دل على الماهية
مع وحدة معينة فتتحد النكرة والمعرفة وكذا المعرف بلام الاستغراق لعدم تعين الفرد واجيب بان لام الاستغراق
والموصول له وحدة مجموعية وفيه انه يلزم كون النكرة المنفية معرفة بحصول الوحدة المجموعية الا ان يقال الوحدة
المجموعية وان تحققت الا انها ليست بعينه اذ المراد ما لوحظ فيه التعين بالوضع وهذا انما يكون في المعارف
فيشكل بان الوضع ان اريد به التشخص فالوحدة المجموعية في الذي غير مستفادة منه وان اريد النوعي حمل النكرة المنفية
وقد يجاب بانه لوحظ الوحدة الفردية في الذي وعند العموم صارت الوحدة المجموعية معينة بالوضع بخلاف
النكرة المنفية ولا يخ من تكلف الثاني ان المعرف بلام الجنس في قولنا الرجل خير من المرأة مطلق على تقدير ارادة
الماهية لا بشرط فيلزم الا يكون معرفة لانها بشرط التعين واجيب بانه معرفة باعتبار الوحدة المعينة النوعية
والوحدة المعتبرة اعم من النوعية والشخصية والجنسية واورد عليه انا لا نسلم ارادة الماهية لا بشرط من
هذا الكلام بل باعتبار حضورها في الذهن وقد يشكل بانه يستلزم كون الماهية بشرط لا الا ان يقال الشرط المنفي التشخص
لا مثل الحضور في الذهن وعلى ما ذكره المص من اعتبار الحصة في المطلق لا يتوجه شيء من هذا نعم قد يقال انه مطلق
مع عدم ارادة الحصة منه وصحته في هذه الشرعيات يقتضي مثلها في الشرعيات والحق ان في هذا المثال اشكالا
لعدم تحقق الحكم المحكوم عليه من حيث الجنس الثالث على القول بان المطلق هو الماهية يشكل بالرقبة في قوله تعالى
فتحرير رقبة للقطع بان المراد فرد فلا يتم ارادة الماهية في كل مطلق واجيب بان ارادة الفردية من حيث ذكر
التحرير لا من حيث الاطلاق وفيه انه لا يخرج عن الاطلاق مع عدم صدق نقيضه عليه اللهم الا ان
يقال ان له جهتين اطلاق وتقييد وكيف انه لا يستلزم عدم التمييز بين المطلق والمقيد ولا يخفى ان هذا
واقع على القول بالحصة كما اشار اليه المص فذكره في الرقبة المؤمنة اللهم الا ان يفرق بالتعين الحاصل هناك
بخلافه هنا وفي كلام بعض الافاضل ان رقبة بالتنكير على وزن اسد هو موضوع لاحد جنسيه لا للحقيقة المخترعة
في الذهن والا لما بقي فرق بينه وبين اسامة مع تصريح اهل اللغة بخلافه اللهم الا ان يلتزم وضع اسد
للحقيقة من حيث هي واسامة من حيث حضورها في الذهن وانت خبير بانه المص قد رد ان قد التفت بعدم ورود
الاحكام على الماهيات في مرد هذا القول بناء على ان المطلق في الاصول يكفي فيه ما ذكره وهذه المباحث
من المهمات والمقيد بخلافه وهو ما يدل على شائع في جنسه وقد يطلق المقيد على معنى اخر وهو ما اخرج من
شياع مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت شائعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت منها الشياع بوجه
تام من حيث كانت شائعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه
مقيد من اخر ولاصطلاح الثالث في المقيد هو الاطلاق الثاني بعض المحققين فسر المقيد بتقييدين
احدهما ما لا يدل على شائع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات كلها وثانيهما ما اخرج من شائع بوجه مثل
رقبة مؤمنة فانها وان شاعت بين الرقبات المؤمنات فقد اخرجت عن شائع بين مؤمنة وغيرها بقيد مؤمنة
فكان مطلقا من وجه مقيدا من وجه اخر وهذا عندهم اصح الصور المقام واشهر بحسب الاصطلاح واما الفرق
بين المعنيين فعلى ما ذكره البعض هو العموم من وجه لصدق الاول على ما يرد دون الثاني والثاني على رقبة

حتى الهلا ايضا يجب الحكم وان كانت خارجة عن المتن لاذا المص هو اللفظ الموضوع لهذا عدل عن المص الى ما ذكره

مؤمنة

دون الاول وصدقهما على هذى الرجل وكذى بين المطلق والمعنى الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة وتفارقهما
في رقبة كافرة دون الاول وصدقهما دون وهذى الرجل وانما بين المطلق والمقيد بالمعنى الاول فبانه
فقد ظهر ان الة الشياع اعم من ان يكون بالكلية او بوجه ما وفي قول المص قدس من شياع بطريق
التنكير ايماء اليه ثم ان كان المراد بالمطلق المقابل للمقيد بهذى ما لم يخرج من شياع صدقه على مثل زيد وعمرو
وغيرهما من الاعلام الشخصية وان اريد به المعنى المذكور اولا لا يكون المقابل لصدقهما على مثل رقبة مؤمنة
كافرة وقيل المراد به ما ابقي على شيوعه اذا عرفت بهذى فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما
ان يختلف حكمهما نحو اكرم هاشميا جالس هاشميا عالما ولا يحمل احدهما على الاخر بوجه من الوجوه اتفاقا سوى كان
الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد بان كانا امرين او نهيين ام لا كان يكون احدهما امرا والاخر نهيا
وسوى اتحد موجبهما او اختلف الا في مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ويقول لا تملك رقبة كافرة
فانه يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان الظهار والملك حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك قد
سلك المص قدس سره في هذا المقام مسلك العضدي الامع تغيير ما في العبارة ولعلم ان العضدي والجمع بين المطلق
والمقيد هنا على نحو ما تقدم في باب تخصيص العموم من المتفق عليه والمختلف فيه والمزيف والمختار فان بهذى
كلها جاء في تقييد المطلق وكذى اذا تعقب التقييد جملة واحدة فالخلاف في انه يعتبر حكمها من اطلاق الى التقييد مع
زيادة مسئلة هنا هي هذه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما او لا يختلف القسم الاول ان يختلف
حكمهما نحو اكرم هاشميا جالس هاشميا عالما والمراد بالحكم المختلف كون احدهما امرا بالاكرام والاخر بالجلوس
والحاصل ان المراد بالحكم المسند فهنا لا يحمل احدهما على الاخر بوجه من الوجوه اتفاقا لخلو وجه البيان ولا
وجه النسخ وقد نقل الشهيد الثاني قدس سره خلافا عند اتحاد الموجب وقد نسب الى الشافعي ولعله الذي حكاه
المص في الكتب على ما اخره المرتضى لتقييدها به في الوضوء مع اتحاد الموجب وهو الحدث سواء كان الخطابان
المتضمنان لهما من جنس واحد بان كانا امرين او نهيين ام لا كان يكون احدهما امرا والاخر نهيا وسواء اتحد
موجبهما او اختلف يعني انه لا يحمل احدهما على الاخر مع اختلاف حكمهما في جميع الصور الا في صورة كون الامتثال
بالمطلق موقوفا على المقيد كما لو قال ان ظاهرت فاعتق رقبة الا في مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة
ويقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان الظهار والملك حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق
على الملك يعني انه لا يحمل احدهما على الاخر مع اختلاف حكمهما في جميع الصور الا في صورة يكون الامتثال بالمطلق
موقوفا على المقيد كما لو قال ان ظاهرت فاعتق رقبة فالاستثناء في كلام المص من الاخيرة اي الا اذا اختلف حكم
المطلق والمقيد بالامر في المطلق والنهي وكان حكم المطلق مما يدل على اثبات حكم المقيد بالاقتضاء فانه يحمل
المطلق على المقيد لكن لا على منطوقه بل على مفهومه وذلك كما اذا قال ان ظاهرت فاعتق رقبة وقال لا تملك
رقبة كافرة فانه يدل بالمفهوم على ملك رقبة مؤمنة لان النهي عن الشيء يقتضي الامر بضده فيحمل المطلق على
الرقبة المقيدة بالايمان حتى لا يجزي اعتاق غير المؤمنة في كفارة الظهار فعلى هذا وان كان الظهار والملك
حكمين مختلفين يقتضي حكم الظهار والملك مختلفين لان الحكم في قوله ان ظاهرت فاعتق رقبة هو الاعتاق لا

الظهار

لا الظهار وفي قوله لا تملك رقبة كافرة هو التملك والاعتاق والتملك حكمان مختلفان فحذف المضاف واقيم المضاف
اليه مقامه فلذا وان يتوقف الاول على ان يتوقف والملك حكمين مختلفين لان الحكم هو الاعتاق والظهار موجب
له وقال بعضهم في جواب هذا القول انه لما كان متعلق العتق الظهار اجمعية الية والمراد بالموجب السبب في قوله
وسواء اتحد موجبهما فان السبب للاعتاق بالجامعية في المثال وح فالاختلاف مرجع الى الاختلاف الموجب الظهر لكن
قوله وان كان الظهار والملك حكمين مختلفين يقتضي ارادة مخالفة الحكم فتي الكلام عدم ملايمة الاعلى تكلف ان اختلاف
الموجب يوجب اختلاف الحكم واما ان يختلف نحو اكرم هاشميا عالما وح فاما ان يتحد موجبهما
او يختلف فان اتحد فاما ان يكون نا مبينين او مبينين هذه اقسام ثلثة الاول ان يتحد موجبهما مبينين مثل ان ظاهرت
فاعتق رقبة ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة يحمل المطلق على المقيد اجماعا نقله في النهاية ويكون المقيد بيانا للمطلق
لاستحالة تقدم عليه او تاخره وقيل نسخ له ان تاخر المقيد القسم الثاني في متفق الحكم من المطلق والمقيد
نحو اكرم هاشميا اكرم هاشميا عالما وح اي حين عدم اختلاف الحكم فاما ان يتحد موجبهما او يختلف فان اتحد فاما
ان يكون نا مبينين او مبينين هذه اقسام ثلثة وفي الحقيقة الاقسام ستة لان كل واحد من المتحد والمختلف اما مبينين او
مبينين او مختلفين لكن في صورة اختلاف الموجب لا تفاوت بين كونهما مبينين او مبينين او مختلفين ولذلك جعلها واحدا
وكذى في صورة اتحاد الموجب يرجع الى المختلفين الا المبينين لا قوله ان ظاهرت فاعتق رقبة ان ظاهرت لا تعتق رقبة
كافرة يرجع الى قولنا ان ظاهرت فاعتق رقبة ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة الاول من اقسام الثلثة ان يتحد موجبهما
مبينين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة يحمل المطلق على المقيد اجماعا كذى نقله في النهاية
وقال ان كان الامر المكرر بعينه بكون الماموريه فظاهر الامر انه يجب فيه الرقبتان وان علم اتحاد العتق في الموضعين
وعلم تكرره وجب تقييده بالايمان ويحمل المقيد على المطلق على المقيد اي يعامل به دون المطلق قال الشهيد الثاني قدس سره
هذه المسئلة حمل اخبار ورد بتلك سمات مطلقة على اخبار بعض الروايات مطلقا على الضرب الوارد في بعض اخر الامر وضع
مع اعتقاد لاحمل الضرب على الوضع كما قيل ويكون المقيد ح بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه او تاخر عنه وقيل نسخ له
ان تاخر المقيد عن المطلق وقد حضرت العمل به ثم فهنا مقامان حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا نسخا اما انه
يحمل المطلق على المقيد فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه
مع غير ذلك المقيد الاشارة بهما الى القسم الاول من متحد السبب وفيه عبارتان الاولى حمل المطلق على المقيد والثانية
كونه بيانا لا نسخا اما انه يحمل المطلق على المقيد فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق لكون المطلق جزء
المقيد والاية بالكل اية بجزئه والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع غير ذلك المقيد وحصوله في ضمنه وايضا فانه
يخرج بالعمل بالمقيد عن العهدة يقينا سواء كان مكلفا بالمطلق او بالمقيد بخلاف العمل بالمطلق اذ قد يكون مكلفا بالمقيد فلا يعمله
فلا يخرج ح وهذى استدل المص وحينئذ يجب بنفي احتمال التجوز في المقيد بارادة المذهب اعني كونه افضل الافراد او بارادة
الوجوب التخييري وكذى لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرناه منتفيا ولكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ
المطلق بارادة المقيد منه اما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم ترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض من المقتضي للشافعي
او التوقف فيبقى المطلق سليما من المعارض وقد اشار البعض هذى الاشكال في النهاية واجاب عنه بما يرجع الى ان

يقتضي تعين البراءة والخروج عن العهدة بخلاف انقاذه على اطلاقه فانه لا يحصل معه ذلك اليقين وقد اخذ
بعضهم دليلا على الحكم مستدلا مع الدليل الآخر من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى ثم ان استدلال
القوم على الدعوى الاولى بما ذكره من الدليل جيد على تقدير انتفاء احتمال التجوز في المقيد بسبب
ارادة الندب ولا استحباب منه اعني كون افضل الافراد الواجبة او بواسطة ارادة الوجوب التخييري
لم يكون كل من المطلق والمقيد حقيقة لا يجوز فيه بخلاف ما اذا اريد بالمقيد المطلق والصيغة فان التجوز
حاصل فيه بقولنا بارادة الندب وقولنا او بارادة الوجوب التخييري متعلقان لا باحتمال التجوز
متعلقان لا يتبقى وكذا استدلال القوم يكون جيدا ايضا لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرناه من انتفاء
احتمال التجوز في المقيد بالمعنى المذكور منتفيا ولكن كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق وذلك بارادة
المقيد منه اما مع تساوي احتمالي التجوز في المقيد والمطلق فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين على الآخر بل يحصل
مع التعارض بين التجوزين المقتضي للتساقط او التوقف ويبقى المطلق فيما عدا المقيد سليما من المعارض وقد
اشار العلامة قدس سره في النهاية الى بعض هذا في الاشكال واجاب عنه بما يرجع الى الجملة مع حمل المقيد يقتضي
يقين البراءة والخروج عن العهدة لانه ان كان مكلفا في الواقع بالمقيد بخصوصه فهو المأمور به وان كان مكلفا
بالمطلق فهو ايضا المأمور به بخلاف انقاذه على اطلاقه فانه لا يحصل معه ذلك اليقين لانه قد يكون المأمور به
هو المقيد وجواز تركه يوجب فواته وبعض الناس اخذ الجواب المذكور دليلا على الحكم وهو حمل المطلق
على المقيد ابتداء من غير تعرض للاشكال المذكور مع الدليل الآخر الذي استدل به القوم بحيث يصير هكذا
وحمل المطلق على المقيد للجمع بين الدليلين وليقين البراءة والخروج عن العهدة وهو ضعيف ووجهه على ما نقل
عنه قدس سره انه لا يلزم من حصول يقين البراءة بالمقيد انحصار انتفاء العمل بما سواه انتهى وايضا فانه قد يتجه على
ما ذكر من يقين البراءة انه ان اريد بها كما هو الظاهر حمل المطلق على المقيد لا يحصل به يقين البراءة بل قد يحصل
الاثم وان اريد العمل بالمقيد لا حمل المطلق عليه فالكلام لا يا عد عليه واشار الى الضعف بقوله وهو ضعيف
كما ترى هذا واورد عليه ان اراد باحتمال التجوز في قوله حيث ينتفي احتمال التجوز احتمال التجوز من مجرد اللفظ
فغير صالح لان احتمال التجوز في الكلام من دون ما يدل عليه لا يقدح في المطلق واذا اراد مع القرينة وهو ذكر المقيد
لكون قرينة على ان المطلق مراد في تحقق الامتثال والمقيد لزيادة الكلام الذي هو الندب فمعارضته احتمال
تقييد المطلق بالمقيد موجودة ولا ترجيح والمجاز انما يتم الحكم مع تحقق قرينته لا مع احتمال فيندفع المجاز
واحتمال كون المطلق مقيدا يتوقف على عدم المجاز ايضا بالمقيد وان كان ممكنا الا ان له نوع رجحان نظرا الى
ان المقيد والمطلق لا يتوقف الحمل فيهما على ازيد من الذكر بعد بخلاف المجاز فانه لا بد من بيان قرينته واحتمال
ان يكون المقيد والمطلق انما يحملان على تقدير انتفاء احتمال التجوز انتفاء المجاز يندفع بما ذكرناه من التوقف على
القرينة وبدونها فالترجيح له فان قيل كيف يحكم المص باحتمال التجوز مع انه قائل بان الامر للوجوب حقيقة
قلنا ان الامر عنده حقيقة عند التجرد عن القرينة وهنا يدعي ان وجود المطلق كالقرينة على ان المندوب المذكور
لا ينافي كون الامر للوجوب بل هو افضل الفردين الواجبين فهو راجع الى الواجب التخييري فان قيل الامر

الكلام

حقيقة

حقيقة عند المص في العيني واما التخييري فلا بد له من دليل فكيف يتم ما ذكره قلنا الدليل وجود المطلق
فكل من المطلق والمقيد مأمور به فيتحقق تعدد الامر على الوجوب تخييرا لكن المقيد افضل
فان قلت ما وجه ترديده بين كونه افضل الافراد وبين ارادة الوجوب التخييري والحال ان كل واحد
واجب تخييري قلنا وقد اجاب المص قدس سره عن هذا بالفرق بان الثاني يفيد ارادة الوجوب التخييري
محض التاكيد ولا اقول بعيد الافضلية وفيه نظر لان محض التاكيد مع زيادة وصف غير ظاهر الوجه
بل الظاهر ارادة ما هو افضل نعم قد يتوجه عليه ان ارادة التاكيد تقتضي حمل المطلق على المقيد وظاهر قوله
وهو جيد حيث ينتفي الخ يقتضي ان هذا الوجه ينافي حمل المطلق على المقيد والحال انه من افنائه وكذا
اجيب بالفرق بين حمل المطلق على المقيد والوجوب التخييري بان توهم ان حمل المطلق على المقيد
يقتضي كونه واجبا واحدا كليا وهذا افراده لكن بعض الافراد وهو المقيد اكد من غيره في انه ينبغي تحريه
وان وجد غيره بخلاف كونه واجبا تخييريا بالاقتضاء كون المطلق واجبا والمقيد واجبا آخر فان
قيل هذا انما يتم على تقدير كون المطلق كليا والحال انه حقيقة متساوية على التقديرين وكل واجب من غير
فرق قلنا لعل المطلق لما لم يكن معينا فله شائبة الكلي في الجملة بخلاف المقيد فان له تعينا على اي حمل
المطلق على المقيد يقتضي كون كل منهما مقصودا بالامر الاول بخلاف التخييري فانه يقتضي وجوب كل بامر
ثم انه قد اورد ايضا على قوله وكذا لو لم يكن احتمال التجوز الخ بانه يتوجه عليه نحو ما سبق من اعتبار القرينة
وعدمها وهذا يندفع بما ذكر في قوله اما مع تساوي الاحتمالين الخ ثم ان من وجهين الاول ان الساقط
والتوقف ان اراد بهما عدم العمل بالمطلق والمقيد معا فلا وجه للتوقف وان اراد عدم العمل بالاخر
بل باحدهما فلا وجه لترجيح المطلق بقوله ويبقى المطلق سليما عن المعارض لان احتمال التجوز
قد فرض قائما في كل منهما وقد يجاب بان المطلق انما قام الاحتمال فيه بالنظر الى المقيد فاذا ساواه
الاحتمال الآخر ساقطا من هذا الوجه لا مطلقا الوجه الثاني ان مثل هذه الاحتمالات في الالفاظ
الموضوعة حقيقة لا توجب سقوط حكمها وترجيح سقوط البعض دون البعض لا وجه له وقد يجاب
عن هذا ايضا بان الوضع حقيقة مع عدم المعارض والفرض وجوده وفيه انه يوجب عدم العمل مطلقا
لعدم تحقق المدلول فيه اللهم الا ان يقال ان انتفاء احد المدلولين لا ينفي جميع المدلولات فتدبر
واما بالاكثر لا النسخ فلانه نوع من التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق كرقبة مثلا اي
كان من افراد الماهية فيصير عاما الا انه على البدل ويصير تخصيصه بحسب الموضوع تخصيصا واخراجا
لبعض المسميات من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم
التخصيص فكما ان الخاص المتأخر بيان للعام المتقدم وليس نسخا له فكذا المقيد المتأخر
وفرع الدعوى الاولى وهي ان حمل المطلق على المقيد مع شاهدها وهما هو شرع في الدعوى
الثانية وهي ان المقيد المتأخر بيان لا نسخ مع دليلها ايضا اما الدعوى وهي كون المقيد المتأخر
بيانا لا نسخا فظاهر ومعنى البيان انه يدل على ان المراد بالمطلق كان ذلك المقيد ومعنى النسخ انه

اريد الاطلاق فرفع وانتفى واما الدليل على هذه الدعوى فهو ان التقييد نوع من التخصيص في المعنى فان
المراد من المطلق كرقبة مثلا اي فرد كان من افراد المهية مومنا كان ام لا مسلما كان ام لا فيصير عاما
الا انه على البدل لا على الجمع ويصير تخصيصه بنحو المومنة تخصيصا واخراجا لبعض المسميات كالرقبة الكافرة
من الحكم عن صلاحية الدلالة وبالتقييد عند التحقيق يرجع الى منع من التخصيص يسمى تقييدا في الاصطلاح فحكمه
حكم التخصيص فكما ان الخاص المتاخر بيان للعام المتقدم وليس ناسخا له فكذا المقيد المتاخر قبل وقت
العمل بيان فهو مسلم لكن اللازم هو ان القيد المتاخر اذا وقع قبل وقت العمل بالمطلق بيان لا مطلقا
والمقرر في المقيد لم يقل بهذا التفصيل واجيب بانه اذا ثبت عدم كونه نسخا في البعض ثبت مطلقا لعدم
القائل بالتفصيل على ان القول بحمل المطلق على المقيد مطلقا باطل للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة
لا يكون التقييد تخصيصا وقرينة على المجاز فضلا
عن ان يكون نسخا فاستدل انه واجيب بانه المتبادر يجب ان يكون مراد المص ايضا هنا التفصيل على ان القول بحمل المطلق على المقيد كما في تخصيص العام اذا
من الاطلاق بهما ذكره المراد الكلام في التكليف
المفهوم من نظم اللفظ الموضوع لما هو موجود من ان
الحكم بالظ لقوله ومن نحكم بالظ وفع ما المفهوم
ظاهرا من المطلق عند اطلاقه هو التعميم وعدم التقييد
في الافراد كما يشعر به قوله اي فرد كان والحق
كون مدلول المطلق غير هذا وانه ربما كان مدلوله
معينا في الواقع ونفس الامر مجهولا عندنا مثال
هو لا يعرف في الظاهر لانا لا ندعي القطع بما نحن
فيه وهو يجوز كون تعيين المدلول الذي ادعاه
في الاخبار اظهر واكثر ممنوعة بالنسبة الى المخاطب
بها وظهر ان التقييد يكون تخصيصا وقرينة
على المجاز وما ذكره ايضا بان
ان المراد الخاص المتاخر مطلقا بيان فهو ممنوع
لانه قد سبق ان المتاخر عن وقت العمل ناسخ والكل
ارادان الخاص المتاخر

قد كرر بان المعنى المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي ههنا المقيد فيجب حصول الدلالة والفهم بعده
لا قبله وما ذكر تموه من كون المراد بالمطلق المقيد على تقدير كونه بيانا انما يتم لو وجب حصولها قبل المقيد
ليس الامر كذلك وسياتي مزيد تحقيق لهذا في بحث تاخير البيان من ان تقديم البيان انما يجب اذا حضر
الوقت لما بدونه فلا يجب فيكون تحاصل الجواب على ما ذكره المص ثمة ان تاخير الدلالة والفهم بعده لا
مانع منه اذ المرتفع الحاجة الى ذلك واعترض عليه بان المعنى المجازي انما يتم على الوجه الذي ذكره لو انتفى
احتمال النسخ من جهة دوران الامر بين الاحتمالين فاذا انتفى النسخ تعين ويكون القرينة هي المقيد ولا يجب تقديم القرينة
بل كون الدلالة والفهم بعده كما قرره اما مع احتمال النسخ فلا بد من ترجيح المجاز ولا يكفي حصول الدلالة
والفهم بعده وثانيا ان ما تقدم في العام اذا ورد بعد المخصص من التفصيل بحضور وقت العمل وعدمه يأتي
في المطلق كما سبق فان كان المقيد انما اتى بعد حضور وقت العمل فالمجاز ممكن فلا وجه لاطلاق القول
في المطلق والمقيد بنفي النسخ من الاستدلال والجواب واجيب عن الاول بان رجحان المجاز على النسخ لما كان
معلوما انما قرره في العام والخاص بنى عليه اكتفاء بما سبق وانما اراد ههنا بيانا لما ادعى المستدل من عدم
القرينة عليه بما ذكر في الجواب من وجود القرينة وهي المقيد وعن الثاني بان ظ المستدل عدم اعتبار حضور
وقت العمل فاعتمد في الجواب على ان الوقت اذا لم يحضر لا يجب تقديم القرينة وهذا الذي اشار اليه بقوله سلمنا
الثاني ان يتحد موجبهما سفيين فيعمل بهما معا اتفاقا سئل ان يقول في كفارة الظهار لا يعتق المكاتب
لا يعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد الاستغراق كما في اشتري اللحم فلا يجري اعتاق المكاتب
القسم الثاني من مقدمة السبب ان يتحد سبب المطلق والمقيد حال كونهما سفيين فيعمل بهما معا فلا يحمل المطلق على
على المقيد بانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق على ما سبق تقريره مثاله ان يقول في
كفارة الظهار لا يعتق المكاتب لا يعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد الاستغراق كما في اشتري اللحم فلا يجري اعتاق
المكاتب اصلا مسلما كان او كافرا لان الموجب لعدم العتق فيهما واحد وهو الظهار وههنا سببان كما ترى واعلم
ان المشهور التمثيل المشهور بلا يعتق مكاتبا لا يعتق مكاتبا كافرا كما مثل به من الحاجب والظاهر ان المص
عدل عما فعله من الحاجب من التمثيل المشهور بين من اراد العضدي عليه بان هذا من تخصيص العام لا
من تخصيص المطلق وغرضه بذلك ان النكرة اذا كانت في سياق النفي للعموم فتنفي الكلام النهي عن عتق كل مكاتب
اي لا سواء كان كافرا او غيره فاذا قال بعده لا تعتق مكاتبا كافرا كان تخصيصا لعموم افراد العام لا للمطلق اذ لم يرد
بهذا فالمص قد كرر المراد دفع الاعتراض عن نفسه بتعريف المكاتب المذكور في سياق النفي يفيد العموم فلا
يكون مما نحن فيه فيكون الفرار من كون اللام للاستغراق لجعل المثال من تقييد المطلق واخراجه من العموم كما لا يخفى
المحشي الجديد ان اللام ههنا داخلة على المنفي فعلى تقدير كونها للاستغراق لا يصير النفي عاما ولا يفيد الكلام عموم
النفي بل يفيد العموم ويكون محققه وصدقه بنفي فرد ما من الافراد فلا وجه لنفي الاستغراق ضعيف مع ان المفهوم من
كلام شارح التوضيح يدفع الاعتراض من اصله وبه يندفع كلام المحشي ايضا حيث قال هذه مناقشة في
المثال وهذا كما يقولون للاطلاق والتقييد في السبب بقولهم اعتق رقبة او اعتق كل حر وعبد اذا واعتق كل عبد

مع انه كلي وعبد عام لا مطلق وكانه مبني على انه يعتبر اولا الاطلاق والتقييد ثم يسلط عليه ما يفيد العموم كلية
كل ولا يخفى ما في المثال المطلق لا يعتق المكاتب من غير قصد الاستغراق ثم قال الشارح وانت تعلم ان قوله
لانه تخصيص العام ليس على ما ينبغي والصواب لانه تخصيص تقييد المطلق انتهى وهو كلام جيد لكن يتوجه عليه
ان قوله حيث لا يقصد اما ان يرجع الى الاول عن غير حيث المكاتب لا يكون كفؤا او الى الثاني او اليهما و
على كل تجلد فان رجع الى الاول فيشكل من حيث اللفظ والمعنى اما اللفظ فظ واما المعنى فلان نفي الاستغراق
لا يستلزم كونه مطلقا بل اما ان يكون للجنس والمعهود الذهني وهو الحقيقة المرادة بها فرد من افرادها لا بمعنى انها
موضوعة للفرد كالنكرة بل على معنى صدقها على الافراد وارادة فرد من افرادها مثل اطلاق المتواطي على فرد
من افراده بالقرينة كالدخول في ادخل السوق فانه قرينة على ان ليس المراد السوق الحقيقة فانها لا يمكن الدخول
ولا تعيين للفرد فهو كالنكرة معنى وان اختلفا وضعا او للعهد الخارجي وهو ارادة فرد معين ولا ريب
في انتفاء الجنس عن اللام عنده حيث ان المطلق يراد به الحقيقة وكذلك العهد الخارجي اذ الفرض كونه مطلقا
غير معين فلم يبق الا العهد الذهني والعهد الذهني غير المطلق من حيث ان المطلق موضوع للفرد الغير المعين
والعهد الذهني للحقيقة لكن لما كانت الحقيقة موجودة في الخارج بوجود الافراد يصح اطلاقها وارادة
احد الافراد من غير تعيين لكن بقرينة كما قد عرفت وهنا كذلك فان النهي عن العتق لا يكون متعلقا الا بالفرد
لا بالماهية وح فالمخرج عن المقسم الاقسام الثلاثة وهو المطلق الموضوع للفرد فكيف يكون من اقسام
الموضوع للحقيقة وان اشتركا في ارادة الفرد معنى وان رجع الى الثاني ففيه مع ما تقدم في الاول انه بقيد الاول
على الاستغراق يخرج عن المقسم بالكلية لانه ليس من المطلق والمقيد بوجه وما قد يقال من ان الثاني لا يكون مقيدا
ح فيمكن الجواب بان له اطلاقا من وجه وتقييدا من آخر وان رجع اليهما لزم ما تقدم اولا وثانيا كذي قاله
بن المقر وقال فان قلت ما وجه ابقاء كل منهما على حكمه من غير كون الثاني تابعا للاول والحال انه على تقدير
تسليم كونه تابعا من المطلق والمقيد ينبغي ان يعمل بهما ما يعمل بالمطلق والمقيد من الحمل قلت الوجه دعوى الاتفاق
وربما يمكن تقريب الحكم بان حمل المطلق على المقيد انما صار اليه لان فيه جمعا بين الدليلين وعمل بالمطلق
لا يلزم منه العمل بالمقيد لجواز وجوده في فرد غيره ولو سلمنا بان اتفق المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده لزم
اجتماع المتنافيين وهذا يرد الاثبات واضح واما النفي فالحمل فيه لا يفيد الحال لان النفي يحصل بكل منهما
فيتحقق من غير تنافي الثالث ان يختلف موجبهما كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة
القتل وعندنا انه لا يحمل على المقيد ح لعدم المقتضي له وذهب كثير من مخالفينا الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود
شرائطه وربما نقل عن بعضهم الحمل عليه مطلقا وكلاهما باطل لا سيما الاخير القسم الثالث من متفق الحكم
ان يختلف السبب الموجب لهما كاطلاقه في كفارة الظهار فقال فتحرير رقبة وتقييده في كفارة القتل فقال
فتحرير رقبة مؤمنة فان الموجب في الاول الظهار وفي الثاني القتل فعندنا انه لا يحمل المطلق على المقيد لعدم
المقتضي له وذهب كثير من مخالفينا الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه وروي شذوذا عن
الشافعي انه يحمل عليه مطلقا لان كلامه تعالى واحد يفسر بعضه بعضا وهذا ليس بشيء لانه ان اريد الكلام

المطلق م

الاستغراق م

الاول

الازلي فليس الكلام فيه مع انه يختلف تعلقاته باختلاف المتعلقات وان اريد العبارة الدالة عليه فلا خفاء في تكثرها
واختلافها وقال الحنفي لا يحمل عليه مطلقا ولو بجامع لانه يلزم منه رفع ما اقتضاه المطلق من الامتثال بمطلقه فيكون
نسخا والقياس لا يصلح ناسخا واجيب بمنع كونه نسخا كالتقييد بالسليمة وانظر التفتازاني للمحقق بان هذا المنع
منع للمقدمة المثبتة بالدليل من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها والاستناد بتقييد الرقبة بالسليمة ليس بمستقيم
لانهم يسلمون انه تقييد ورفع لما اقتضاه النص المطلق بل يدعون ان المطلق لا يتناول الا الكامل في مدلوله كالماء
لا يتناول ماء الورد على ان عدمه في ابطال حمل المطلق على المقيد ليت لزوم النسخ بالقياس على عدم صحة القياس بناء
على ان المقيس عليه ليس حكما شرعيا بل عدما اصليا هو عدم اجزاء الكافرة في الكفارة القتل لان اجزاء المؤمنة ثابت
بالنص المطلق ومن شرط القياس ان يكون المقيس عليه حكما شرعيا المجمل هو ما لم يتضح دلالته ويكون فعلا ولفظا
مفردا او مركبا اما الفعل فحيث لا يقترن به ما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ المفرد فكالمشترك لتردده
بين معان اما بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال
لكان مختار بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول فينتفي الاجمال واما اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفو الذي
بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي وكما في مرجع الضمير حيث يتقدمه امران يصلح كل واحد منهما
نحو ضرب زيد عمرا فضربته لتردده بين زيد وعمرو كالخصوص بمجهول نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان
تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال فيما احل وقوله تعالى احلت
لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم الاجمال لغة الجمع والمجمل المجموع وهو المجمل في مقابلة المفصل ايضا
وفي الاصطلاح ما لم يتضح دلالته قال في الحاشية والمراد ما له دلالة وهي غير واضحة والا انتقض بالمهمل وفيه
نظر لان المراد لا يدفع المراد ولا في التعريف عاد لا لتغيير واضحة ويكون فعلا ولفظا مفردا ومركبا اما الفعل المجمل
نحو ضرب زيد لا يقترن به ما يدل على وجه وقوعه من الوجوب والندب والاباحة كالوصل م ولم يعلم على اي وجه
اوقع تلك الصلوة فانه يكون مجملا اذ الوقوع لا يدل على الوجه باحدى الثلث ما لم يقترن معه قرينة تدل على الوجه
كالاذان والاقامة الدالتين على الوجوب هذا حال الفعل واما حال اللفظ المفرد فكالمشترك والمتواطي المتردد بين
معان اما بالاصالة كالعين والقرء وبالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال لكان
مختير بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول فينتفي ح الاجمال واما المتواطي فانما يكون من المجمل اذا اريد به واحد من افراده
بعينه كالحال لا الحقيقة لوضوح دلالته عليها ويؤيده تعريف ابي الحسن في كتابه المسمى بالمعتمد المجمل ما افاد شيئا من
جملة اشياء متعددة في نفسه واللفظ لا يعني هذا حال اللفظ المفرد واما حال المركب فانواع منها في المركب بجملته ومنها في
مرجع الضمير ومنها التخصيص المجهول الاستثناء كذلك فكقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لان المراد بالعافي
بقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة منصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو
الذي بيده عقدة النكاح ان كان هو الزوج يرجع المهر الى الزوجة وان كان الولي والزوج كله الى الزوج
سواء وكما في مرجع الضمير اذا تقدمه امران يصلح ذلك الضمير لكل واحد منهما مثل ضرب زيد عمرا فضربته لتردد ذلك
بين زيد وعمرو ومنه قوله تعالى حكاية عن قول اخت هارون هل ادلكم على اهل بيت يكفلونه لكم وهم له ناصحون

وعلا وقد يكون لفظا واللفظ قد يكون م

وتكرار المثال لكون الثاني من قبيل المشترك بين الضدين وهو خلاف الاولى م

يعفون عما يعود الى نصف المهر بالطلاق قبل الدخول م

الفقيه

وقد تقدم ذكر موسى وفرعون ومنها ما حكاه الاستاذ في الدرس عن زرجي انه سئل من علي عم وابي بكر انهما افضل فقال اقرب بهما اليه فقيل من هو فقال من نبت في بيته فاجمل في الجواب وعن عقيل انه قال الا ان
معاوية بن ابي سفيان يامرني ان العن عليا الا فالعموم وكالمخصوص بمجهول منفصل مبهم على اصطلاح الحقيقة
كما يقال بعد ذلك كل العالم هذا العالم مخصوص او لم يرد بعضه وما يكون بدل البعض المجهول مثل اكرم بني تميم
بعضهم وما يكون بغاية نحو اكرم بني تميم الى وقت ما وما يكون بصفة مجهولة كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا
باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال بما احل ان باستثناء مجهول كقوله تعالى
واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم وكلمة ما موصولة بمعنى الذي منصوبة المحل على القراءة المشهورة وعلى القراءة
الاخرى وان تبتغوا بدل من ذلكم يدل استعمال ابي احل لكم ابتغاء ما سيتم من الحلال عدى المحرمات المذكورة
وبحصين حال من فاعل ان تبتغوا فعند الاستعداد بالاحصان وهو مشترك لا يعلم المراد منه اهو الزوجة او الملك
او غير ذلك والمستثنى في الثانية مجهول قبل الملاقي وهو مستلزم لجهالة البدل بعد الاستثناء اذا عرفت هذا
فهنا فوائد الاولى ذهب السيد المرتضى رضي الله عنه وجماعة من العامة الى ان آية السرقة وهي
قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد قيل وباعتبار القطع ايضا والاكثرون
على خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق هو جملة العضو الى المنكب
فيكون حقيقة فيه وظاهرا من حال الاستعمال فلا اجمال ويتبادر ايضا من لفظ القطع ابانة الشيء عما كان
متصلا به وهو ظاهر فيه فاين الاجمال وقد استدل له ايضا لو كان لفظ اليد مشتركا في العضو الى الكوع
والى المرفق والى المنكب لزم الاجمال وانه خلاف الاصل فيكون حقيقة في احدها دون الآخرين فلا اجمال واجيب
عن هذا الاستدلال بانه لو لم يكن مشتركا في المثل لزم المجاز وانه خلاف الاصل وتحقيق هذا المجاز خير
من الاشتراك وغرض المحقق قدس سره ان المتبادر في العرف مع ضميمة اصالة عدم النقل يثبت المط وهو عدم
الاجمال وانما اجمل الدليل اعتمادا على ما سبق مكررا واعترض بان ثبوت استعمال اليد في معان متعددة حال الاستثناء
وكون الاصل في الاستعمال الحقيقة ولزوم الاشتراك لا يضر كما سبق احتج السيد بان اليد يقع على العضو بكماله
وعلى ابعاضه وان كان لها اسم يخصها فيقال عوضت يدي في الماء الى الاباط والى الزند والى المرفق والى
المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطى بانامله وكذلك كتبت بيدي وانما كتب باصابعه قال وليس يجري
قولنا يد مجرى قولنا انسان كاطلاقهم لان الانسان يقع على جملة يخص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان
على ابعاضها كما يقع اسم يد على كل بعض من هذا العضو واحتج معتبر القطع ايضا مع ذلك بان القطع يطلق على
الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين وقطع يده فيحصل الاجمال والجواب عن الاول ان

وجماعة من اهل الخلاف الى ان آية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد قيل وباعتبار القطع ايضا والاكثرون على خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق هو جملة العضو الى المنكب فيكون حقيقة فيه وظاهرا من حال الاستعمال فلا اجمال ويتبادر ايضا من لفظ القطع ابانة الشيء عما كان

ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا في الكل الا ان فهم ما عدى الجملة منه
موقوف على ضميمة القرينة وذلك انه كونه مجازا فيه والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ انسان غير
مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف ما سواها على القرينة وان كان استعمال
اليد في الابعاض متعارفا دون الانسان فان ذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال بل لا بد من كونه ظاهرا في الكل
بحيث لا يسبق احدهما بخصوصه الى الفهم والواقع خلافه وعن الاخير بمثله فانه قد بينا ان القطع ظاهر في
الابانة
السيد ومتابعوه احتجوا بان اليد تقع على العضو بكماله وعلى ابعاضه وان كان لها اسماء يخصها
فيقولون عوضت يدي في الماء الى الاباط والى الزند وهو متصل طرف الذراع في
الكف والى المرفق والى المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطى بانامله وكذلك كتبت بيدي وانما كتب باصابعه
قال السيد قدس سره وليس يجري قولنا يد مجرى قولنا انسان كاطلاقهم لان الانسان يقع على
جملة كزيد الموجود في الخارج مثلا يخص كل بعض منها باسم كاليد والرجل وغير ذلك من الاجزاء مع عدم ان يقع انسان
على ابعاضها كما يقع اسم يد على كل بعض من هذا العضو واحتج من اعتبر القطع ايضا كاليد والرجل وغير ذلك من الاجزاء
مع ذلك الاحتجاج السابق بان القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فيحصل الاجمال
والجواب عن الاول ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا في الكل الا ان فهم ما عدى
الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة وذلك علامة كونه مجازا فيه وحقيقة في الجملة لظهوره فيها فلا اجمال اذ الاجمال
انما يكون باعتبار عدم وضوح دلالة ودلالة اليد على ما ذكر من العضو ظاهرة فلا اجمال نعم المراد بها معنى آخر غير معناه
اللغوي وهو غير واضح الا ان الاجمال ليس باعتبار المعنى المراد بل باعتبار المعنى اللغوي حتى لو لم يكن هناك اجماع على
ارادة غيره لحكمنا بانه المراد واما الفرق الذي ادعاه السيد قدس سره بين لفظ اليد ولفظ انسان غير مقبول بل
هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف ما سواها على القرينة وان كان استعمال اليد في الابعاض متعارفا
دون الانسان فان ذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال بل لا بد من كونه ظاهرا في الكل بحيث لا يسبق احدهما بخصوصه الى الفهم
والواقع خلافه وفي هذا نظر اذ في قبول الفرق بقول مطلق ليس كما ينبغي لانه لا شك في صحة اطلاق اليد على بعض
اجزائها ولا يصح ذلك في الانسان اذا اريد بعض اجزائه او واحد من افراده وانما عدم القبول محقق بكونه لا يفيد
الاحتجاج لانه كما يظهر من اطلاق لفظ الانسان تمام الواحد من افراده كذلك اذا اطلق لفظ اليد يظهر ان المراد
منها تمام العضو الى المنكب واما الجواب عن الآخر فما اشار اليه قدس سره بان القطع ظاهر في الابانة الثانية عدة جماعة
في المجمل بحيث قوله صلى الله عليه وآله لا صلوة الا بطهور لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل
لا نكاح الا بولي مما ينفي فيه الفعل ظاهرا مطلقا وقيل ان كان الفعل المنفي شرعيا كما في الامثلة المذكورة
او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له حكمان او اكثر من حكم فهو مجمل والحق انه لا اجمال مطلقا
وفاقا للاكثر لنا انه اذا ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح من هذه الافعال كان معناه لا صلوة صحيحة
ولا صيام صحيحا ونفي المسمى ح ممكن باعتبار فقد الشرط او الجزء وقد اخبر الشارع به فيتعين للارادة فلا اجمال

وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظ وقدمر فان ثبت له حقيقة شرعية كما هو الظ وقدمر فان ثبت له حقيقة
عرفية وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائدة والحذوي نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله
كان متعينا ايضا ولا اجمال ولو فرض انتفاؤه ايضا فالظ انه يحمل على نفي الصحة دون الكمال لان ما يصح
كالعدم في عدم الحذوي بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان ظ فيه فلا
اجمال لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل لانا نقول ليس هو منه وانما هو ترجيح احد المجازين
بكثرة التعارف ولذلك يقول هو كالعدم اذا كان بلا منفعة لا اجمال في اللفظ الدال على الفعل
المنفي والمراد نفي صفته وذلك لتعذر نفيه مثل قوله عم لا صلوة الا بطهور لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام
لمن لم يبيت الصيام من الليل لا نكاح الا بولي الى غير ذلك عند الجمهور خلافا للقاضي وابي عبد الله البصري حيث
حكموا بالاجمال مطلقا شرعيا كان او لغويا واحكم واحدا ولا فعقوله مطلقا يتعلق بعد اي عدة جماعة الاقوال
المذكورة من الاجمال مطلقا سواء كان الفعل شرعيا او لغويا واحكم او لا ويقبل ان كان الفعل المنفي شرعيا كما في
الامثلة المذكورة او كان لغويا واحكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من حكم فهو مجمل نحو لا صلوة
بطهور على تقدير عدم فرضها حقيقة شرعية اي صحيحة ولها حكمان كالفضيلة والاجزاء مثلا فيمكن ان يراد
كل منهما وليس هناك قرينة فهو مجمل بينهما والخوانه لا اجمال مطلقا وفاقا للاكثر لنا ان الفعل المنفي ان ثبت
كونه حقيقة شرعية في الصحيح من هذه الافعال المذكورة كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي الصحة
وهو الصلوة الشرعية مثلا حينئذ كونه حقيقة شرعية في الصحيح ممكن باعتبار فوات الشرط كالطهور
والتبييت في الامثلة المذكورة او الجزء كالفاتحة في لا صلوة الا بفاتحة الكتاب خصوصا وقد اخبر الشارع بما
ينفي ذلك والمنفي متعين للارادة فلا اجمال وان فرض انه لا يخفى ان الكلام على ظاهره يقتضي ان محل النزاع
في هذه الجملة المركبة ولا خفاء في دلالتها على المعنى الشرعي سواء ثبت الحقائق الشرعية او لم تثبت لان ذكر
الطهور والفاتحة قرينة على ارادة غير المعنى اللغوي وح لا بد من ذكر قسم آخر في التقسيم وهو ما ذكرناه
ودلالته على ارادة الصحة كالدلالة مع كونها شرعية بهذا وان لم يثبت للفعل المنفي حقيقة شرعية كما هو
الظ وقد مر عدم ثبوت الحقيقة الشرعية عندنا سابقا فان ثبت له حقيقة عرفية وهو ان مثله قد يقصد منه
نفي الفائدة والحذوي مثل لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان متعينا ايضا ولا اجمال
ولو فرضنا انتفاء الحقيقة ايضا فالظ انه يحمل على نفي الصحة دون الكمال وبهذا اذا كان المذكور مع
الفعل شرطا او جزءا ولا حمل على نفي الكمال قطعا كقوله لا صلوة لجار المسجد وانما قلنا انه يحمل على نفي الصحة
دون الكمال لانها لا يصح كالعدم في عدم الحذوي بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة
نفيها وكان ظ فيه فلا اجمال ولا يقال هذا بيان اللغة بالترجيح وهو باطل لانا نقول ليس هو منه وانما هو
ترجيح احد المجازات بكثرة التعارف الاصولي ولذلك يقول هو كالعدم اذا كان بلا منفعة ويرد بانه لا معنى
لحمل كلام الشارع على اصطلاح يحدث بعده بل المراد عرف الاستعمال المجازي وهو لا ينافي انتفاء الحقيقة الشرعية
والعرفية ويدل عليه ان ما ذكره المص من نفي الفائدة لا يلزم لنفي الصحة فان اراد العرف لفظا فنفعه قليل

اولا مسمى شرعي م

الصحة م

والاولاية م

والمراد انه لم يثبت للفظ الصلوة واشباهه حقيقة شرعية مطلقا فان ذلك ذكر منها
حالا انه ليس حقيقة شرعية في الصحيح والناس للعام هنا كما هو منتفي القابلة
للشق الاول فهو الحكم العام من ان الاعمال شرعية اصلا او لكن لا يعتبر في الصحيح و
الفاسد كما لا يعتبر في الصلوة وح م

ثبوت م

صادق عند العبادة وح م

وان اراد معنى فالعرف غير واضح وح يتحد الحمل على الشرعي والعرفي واجيب بان نفي الفائدة اعم من نفي
الصحة لان نفي الصحة تقتضي عدم موافقة الامر وعدم الفائدة يقتضي عدم ترتب الثواب فان في
بعض الاخبار توقف قبول العبادة على الاقبال ولا نفاق على اجزاء العبادة بدون الاقبال فلا بد من
حمل القبول على الثواب والاجزاء على موافقة الامر وبهذا يتضح ان نفي الفائدة لا يستلزم عدم الصحة بهذا
وللكلام وثبوت الحقيقة م

وكناية انه وكونه وله للفعل المنفي وبه لنفي المسمى والتنوين بدل الاضافة وقد مر مثله غير مرة احتج الاولون
بان العرف في مثله مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال والجواب
ان اختلاف العرف والفهم ان كان فانما هو باعتبار اختلافهم في لفظ في الصحة او في الكمال فكل صاحب مذهب
يحمله على ما هو الظ فيه عنده لا انه متردد بينهما فهو ظ عندهما لا مجمل الا انه ظ عند كل في شيء ولو تنزلنا الى تسليم
تردده بينهما فكونه على السوية ممنوع بل نفي الصحة راجح لما ذكرنا من اقربيته الى نفي الذات
احتج الاولون المعبر عنهم بالجماعة القائلون بالاجمال المذكورة وهم القاضي وابو عبد الله البصري وهو ا
فقولهم بان العرف في مثل هذا الفعل مختلف وذلك لان الفعل كالصلوة والصيام موجود فامتنع صرف النفي اليه
فلا بد ح من مضمر ولا اختصاص لبعض المضمرات دون بعض اذ العرف يفهم نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان
متردد بينهما ولزم الاجمال والجواب اختلاف العرف والفهم ان كان فانما هو باعتبار اختلافهم في الظهور المضاف
في لفظ في نفي الصحة او ظ في نفي الكمال فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظ فيه عنده لا انه متردد بين نفي الصحة والكمال
وح فهو ظ عند الفريقين لا مجمل الا انه ظ عند كل صاحب مذهب فيما ذهب اليه من نفي الصحة والكمال ولو تنزلنا عن
هذا وسلمنا تردده بينهما فكونه على السوية ممنوع بل نفي الصحة راجح على نفي غيرها لما ذكرنا من اقربيته الى نفي الذات
والحقيقة المتعذر نفيها فانه اقرب المجازات اليها ولا يخفى ان هذا انما هو اذا لم يثبت احد العرفين من الشرعي
واللغوي والا فان ثبت العرف الشرعي في اطلاقه للصحيح فالجواب منع وجوب الفعل ح لانه ليس بصحيح ليس
بفعل شرعي فنفي المسمى ح ممكن متعين فلا اجمال وكذا ان ثبت العرف اللغوي وقد يراد نفي الفعل المنهي عنه
مثل قوله تعالى لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وقد يكون لنفي وجوبه كقوله عم لا هجرة بعد الفتح
حجة المفصل انتفاء الفعل الشرعي ممكن بفوات شرطه او جزئه فيجري النفي فيه على ظاهره ولا يكون
هناك اجمال وكذا مع اتحاد حكم اللغوي فانه يجب صرف النفي اليه وهو ظ واما اذا كان له حكمان الفضيلة
والاجزاء فليس احدهما اولى من الآخر فيحصل الاجمال والجواب ظ مما قدمناه فلا نعيده احتج من فصل
بان انتفاء الفعل الشرعي كالصلوة ممكن باعتبار فوات شرط من شروطه كالطهارة او جزئه كالفاتحة فيجري
النفي فيه على ظاهره ولا يكون هناك اجمال وكذا مع اتحاد حكم اللغوي فانه يجب صرف النفي اليه وهو ظ
واما اذا كان له حكمان الفضيلة والاجزاء فليس احدهما اولى من الآخر فيحصل الاجمال والجواب ظ
مما قدمناه وهو ان المسلم ان له حكمين عند الجميع بل له عند كل طائفة حكم ولو سلم فكون الاحتمالين متساويين
ممنوع بل نفي الصحة والاجزاء اقرب المجازات الى الحقيقة الثالث الناس على انه لا اجمال
في التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وخالف فيه البعض والحق الاول

لنا ان من استقرأ كلام العرب علم ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك
كالاكل في المأكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم
لحم الخنزير والخمر او الحرير او الامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا اجمال احتج المخالف
بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح تعلقه له ولا افعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان
ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فدلالته على البعض المراد
غير واضحة وهو معنى الاجمال والجواب المنع من عدم وضوح الدلالة على ذلك البعض لما عرفت من دلالة
العرف على ارادة المقصود من مثله الجمهور على انه لا اجمال في تحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم خلافا للكرخي وابي عبد الله البصري والحق لا لنا له استقرأ فان من استقرأ كلام
العرب علم ان مرادهم في مثله اذا اطلق انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل في المأكول والشرب
في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير او الحرير
اي لبسه او الامهات اي وطؤهن فان ذلك هو المفهوم سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا اجمال المنع
ابو الحسين الكرخي وابو عبد الله البصري بان تحريم العين غير معقول ولا متصور وغير مقدور اما وجودا
فلاستحالة تحصيل الحاصل واما عدما فلاستحالة الاختراع وهما لا يتعلقان الا بالمقدور لانهما عوارض افعال
المكلفين فلا بد من اضمار فعل يصح تعلقه له ولا افعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها
ولا حاجة الى اضمار الزائد عليها سواء كان المقدر بحسب اللفظ او بحسب المعنى فتعين اضمار البعض ولا اختصاص
لتقدير شيء منها لعدم الدليل عليه فكانت دلالته على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال والحاصل
ان الحكم انما يتعلق بفعل المكلف لكونه مقدورا فاذا اضيف الى العين نحو حرمت عليكم امهاتكم حرمت
عليكم الميتة لم يكن بد من صرف الكلام عن ظاهره وتعليق الحكم بفعل له تعلق بتلك العين وحينئذ اما ان يقدر جميع
الافعال التي يصح ان يكون تعلقها به فيلزم كثرة الاضمار ولا حاجة بنا اليه لان ما قدر للضرورة يقدر بقدر الضرورة
ولا دليل على اختصاص تقدير شيء منها والجواب المنع من عدم الاختصاص لما ذكرنا من اختصاص ذلك البعض عرفا
فان اهل العرف يفهمون المعنى المذكور من مثله عند اطلاقه فهو بحقيقة عرفية لها ولا لفاظ العرفية ولمن تتبعها
وح فاضمار متعين فلا اجمال وانت بعد ما عرفت انه لا اجمال في الآية
المذكورة بما قدمناه الدليل ينبغي ان لا تغفل عن ارتكاب المجاز اذ كل من الفريقين قائل بان ح هنا مجاز وفائدة
في الحملة يستند التحريم اليه وكونه معينا او غير معين لا يتوقف عليه المط هذا واعترض بان في الآية قرينة دالة
على ان المراد منها تحريم النكاح وهو قوله سبحانه في آخر الآية واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم
محصنين غير مسافحين فان هذه تدل على ارادة الوطء فكيف يدعى شمولها المجاز واجاب تدرس عند
عرض هذا عليه بان المراد اجمالها مع قطع النظر عن القرينة المبين نقيض المجمل فهو متضح الدلالة
سواء كان بنفسه نحو والله على كل شيء عليم او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبينا وبنفسه كالمجمل الا ما يكون

المقصود م

هذا اذا كان المقدم بعض الاء
فقال عز فاما اذا كان المقدم
افعالا كثيرة فيحتمل الاجمال ح
والظ تقدير الجميع الا مع تساوي
الجميع فالاجمال اقوى هذا في
التحريم وكذا ان تعلق الوجوب بها
لاء عيان او تساوى الصنفان اولا
صنفا في كونها مقدمة فالظ الاجمال
ايضا وان كان الغرض بعدا م

١٧١

قولا مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا على الاصح ولبعض الناس خلاف في الفعل ضعيف لا يعتنى به فالقول
من الله سبحانه ومن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وهو كثير كقوله تعالى ثم صففا فاتقوا
الى آخر الآيات فانه بيان لقوله سبحانه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة في اظهر الوجهين وكقوله
صلى الله عليه وآله وسلم فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار الزكوة المامور باتيانها والفعل من الرسول
صلى الله عليه وآله كصلوته فانها بيان لقوله تعالى واقيموا الصلوة وبحثه فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس
حج البيت ويعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة من قصده واخرى بنصه كقوله صلوا كما رأيتموني
اصلي وخذوا عني مناسككم وحينا بالدليل العقلي كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل به
ثم فعل فعلا يصلح بيانا له ولم يصدر تمنه غيره فانه يعلم ان ذلك هو البيان ولا لزم تاخير عن وقت الحاجة
الكلام في البيان والمبين له تعريفات لجودتها تعريف المص وهو كونه نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء
كان بنفسه مبينا بخفائه لرسوله اجمال نحو والله بكل شيء عليم والله بكل شيء محيط فان افادة علمه السمو احتمل
اسباب فهو واضح بمجرد العلم بوضعه او بواسطة الغير وذلك كما لو رد عليه بيانه كالعام اذا ورد عليه المخصص
المطلق اذا ورد عليه المقيد والمجمل اذا ورد عليه ما يعين المراد منه ويسمى ذلك الغير مبينا وكما انقسم المجمل الى المفرد
والمركب فالقول كما مر سابقا فكذلك مقابله وهو المبين قد يكون في مفرد وهو ايضا كتعيين احد معاني
المشترك واحد الوليين ويمر ذلك على نحو ما تقدم من التفصيل ثم وبعضهم ارجع الضمير في عبارة المص الى المبين بالكسر
اسم فاعل بانه ينقسم كالمجمل الى الاقسام المذكورة واما ارجاع الضمير الى المبين بالفتح فيما ياتي ما سيذكره من الامثلة
واعترض عليه بان تشبيه المبين بالكسر غير ملائم والملائم هو تشبيه شيء من المبين بالفتح وايضا البيان قد يكون
احد من الاصوليين وفيه ان المبين بالفتح قد يكون مجملا قبل البيان فلا نسلم تشبيهه بالمجمل بخلاف المبين بالكسر فانه
يصح تشبيهه به وان اختلفا والبيان بالمفرد ذكروه صنفا فانه قسم من القول المقابل للفعل اذ المجمل اذا كان مفردا
كالمشترك الواقع في الكلام المجمل لا باعتبار التركيب يكون بيانه بمفرد وقد يكون البيان في فعل على المذهب الاصح
وللبعض خلاف في الفعل وهو قال ان الفعل طويل ولكن هذه الفرقة شرذمة قليلة لا يبالى بخلافها وهؤلاء
قد توهموا ان الفعل طويل بيانه فيلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة بانه قد يكون بالعكس فان فعل ركعة اخف
من بيان شروطها وكيفياتها وتروكها وكونه قاطعا للتاخير اعاليم لو لم يشرع بالبيان عقيب الامكان وهو ممنوع ولو
سلم فيجوز العدول الى اقوى البيانين لمصلحة ولا يخفى ان الفعل اقوى واذل اما القول من الله سبحانه ومن
رسوله صلى الله عليه وآله فكثير كقوله تعالى ثم صففا فاتقوا الى آخر الآيات فانه بيان لقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا
بقرة في اظهر الوجهين والوجه الآخر على ما ذكره المص في الحاشية انها ليست بيانا للاولى والمراد انه كلفتم
تعسفوا سالوا وقد بالغ السيد المرتضى رحمه الله في الحاشية على انها بيان واطال القول في كتاب الذخيرة
فاجاد ووجه الاستدلال ان البقرة المامور بذبحها كانت بقرة معينة لا اي بقرة كانت كما هو الظ فقد
اريد به خلاف الظ ثم تاخر البيان وينتقض دليلا قيل عليه انه لا وجه لكون الآية لاولى مجملة الا انها نكرة مطلقة و
هو يقتضي ان كل مطلق مجمل اذ لا خصوصية لهذا المطلق والقول الآخر عن ظ الوجه كقوله صلى الله عليه وآله فيما سقت
السماء العشر فانه بيان لمقدار الزكوة المامور باتيانها في قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده في

الاخر اما لبيانا
للاول واما لمجرد
تخلف حتى منشوا
ترسلوا م

مناسككم م

وهو اطلاق
واجيب عنه م

بعض التفاسير

وفي قوله تعالى وآتوا الزكوة هذا ما كان من البيان بهذا القول من الله ورسوله واما البيان بالفعل فمن الرسول صلى الله عليه وسلم
وهو كثير من ذلك صلوته صلى الله عليه وسلم فانها بيان لقوله تعالى واقيموا الصلوة وحجه صلى الله عليه وسلم فانه بيان لقوله تعالى
ولله على الناس حج البيت وبعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة من قصده صلى الله عليه وسلم بيان الكل او بقوله صلوا
حدوا عني مناسككم فان هذا وامثاله بمنزلة ان يقول فعلي للصلوة والحج بيان للمجمل وتارة بعلم كونه بيانا
بالنظر والدليل العقلي كما لو ذكر مجملا يدل على فعل وقت الحاجة الى العمل به فعل عم الكل فعلا يصلح بيانا
لذلك المجمل ولم يتبين بالقول انه بيان فانه يعلم انه بيان لذلك اللفظ المجمل والا لتاخر البيان عن وقت
الحاجة وهو باطل كما سيجيء فقد علم كون فعله عم بيانا بالنظر والدليل العقلي وزعم الاول الفعل اشف
من القول في البيان لان الفعل يعبر عن صفة المبين عيانا والقول اخبار عن تلك الصفة وليس الخبر كالعيان
الثاني اذا ورد عقيب المجمل قول وفعل يحتمل ان يكون كل منهما بيانا فان لم يتنافيا علم تقدم احدهما
كان هو البيان والثاني تاكيد وان جهل كانا سواء في الاحتمال وان تنافيا وعلم تقدم احدهما كان هو البيان
وان جهل كان القول هو البيان دون الفعل لانه يدل بنفسه دون الفعل اذا عرفت هذه
فاعلم انه لا خلاف بين اهل العدل في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة واما تاخيره عن وقت الخطاب
الى وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا ومنعه آخرون مطلقا وفصل المرتضى رضي الله عنه فقال الذي ذهب
اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه الى وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة في ان الظ يحتمل
لجاز ايضا تاخير بيانه عن وقته لانه في حكم المجمل واذا انتقل بعرف الشرع الى وجوب الاستغراق بظاهره
فلا يجوز تاخير بيانه وحكى العلامة في النهاية عن بعض العامة بعض نقله الاقوال التي ذكرناها وغيرها اقوالا
آخر وهو جواز تاخير بيان ما ليس له ظ كالمجمل واما ما له ظ وقد استعمل في غيره كالعام والمطلق والمنسوخ
فيجوز تاخير بيانه التفصيلي لا الاجمالي بان يقول وقت الخطاب بهذا العام مخصوص وبهذا المطلق مقيد
وبهذا الحكم سينسخ وقال ابو اسحق والكاد مطهر بيته وبين قول السيد بعد انعام النظر فرق الا في
النسخ فان السيد لم يتعرض له في اصل البحث وانما ذكره في اثناء الاحتجاج ان الاجماع من الكل واقع
على انه تعالى حسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان
كان مراد ابي الخطاب البيان مطلق على انه معان الاول فعل المبين وهو التبيين كالسلم والكلام
بمعنى التسليم والتكليم واستعماله في بابه اذا ظهر وانفصل الثاني ما حصل به التبيين وهو الدليل ذهب اليه
الاكثرون الثالث متعلق التبيين ومحله وهو المدلول ويقال هو العلم عن الدليل كما هو راي ابي عبد الله البصري
اذا تقرر هذا فقد اختلف الناس في تاخير البيان فاما عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقا الا على قول من
يقول بتكليف ما لا يطاق وهو مجوز التكليف بالمحال فانه يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو يستلزم
التكليف بالمحال لانه في ذلك الوقت يكون مكلفا بالاتيان بالمراد من ذلك الخطاب مع انه جاهل به وهو تكليف
بما لا يطاق وهو باطل وله هذا الاشارة بقوله لا خلاف بين اهل العدل وكان فيه
اشارة الى عدم استقامة من يجوز التكليف بالمحال واما تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فقد
اختلف فيه فاجازه قوم كالحنفية وبعض الاشاعرة مطلقا ومنعه آخرون كالقاضي والحنابلة مطلقا وفصل

المرتضى

المرتضى رحمه الله والكرخي فقال المرتضى قدس سره الذي نذهب اليه ان المجمل والخطاب يجوز تاخير بيانه الى وقت الحاجة وكذلك
العموم ان كان باقيا على اصل اللغة في ان الظ يحتمل فانه يجوز ايضا تاخير بيانه لانه في حكم المجمل واما ان كان في حكم المجمل
لعدم دخول اهل اللغة على اجماله وانما ثبت اجماله عند السيد قدس سره باستعماله في العموم تارة والخصوص اخرى كما عرفت في
ان بحث العموم والخصوص والاصل في الاستعمال الحقيقة والحاصل انك قد عرفت ان مذهب السيد ان الفاظ العموم مشتركة
بينه وبين الخصوص فاذا كانت مستعملة في عرف الشرع او عند قوم وهو العموم محتملا لاحتمال الخصوص جاز تاخير
بيانها لانها على هذا التقدير في حكم المجمل بل فرد من افراده واذا استعملت في عرف الشرع وكان الظ بها الاستغراق
يجوز تاخير بيانها واعلم ان العموم غير المجمل لان العموم له ظ وغيره بخلاف المجمل فانه لا ظ له والاستدلال الاستغراق على
السوء مثاله قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى الآية ثم بين ان السلب للقاتل
وذوي القربى هم بنو هاشم دون بني امية وبني نوفل فهذا عام تاخر عنه بيانه مطلقا تفصيلا واجمالا
اذا اقترن به لنقل مواد الاصل عدة خلافا وما اذا انتقل بعرف الشرع الى وجوب استغراق الجميع وشمول الكل بظاهره
فانه لا يجوز تاخير بيانه عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة هذا حاصل كلام السيد قدس سره في كتابه على ما حكاه المص
قدس سره وحكى العلامة في النهاية عن بعض العامة بعض نقله الاقوال المذكورة وغيرها اقوالا آخر قائله ابو الحسين البصري
وهو انه يجوز تاخير بيان ما ليس له ظ كالمجمل والمشترك والمتواطئ واما ما له ظ وغير ظ والحال انه قد استعمل في غير
ذلك الظ بعض افراده منه غير ظاهره كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تاخير بيانه التفصيلي لا الاجمالي بان يقول وقت
الخطاب هذا العام مخصوص وان لم يبين مخصصه في الحال وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وان لم يبين
ناسخه ولا وقته وقال العلامة قدس سره ان هذا القول هو الحق مع انه لا فرق بين هذا القول الذي قاله ابو
الحسين وبين قول السيد قدس سره عند التامل الصادق لان حجة النسخ فان السيد قدس سره واصل البحث لم يتعرض له
كما تعرض له القائل وانما ذكره في اثناء الاحتجاج ان الاجماع من الكل واقع على انه يحسن منه تعالى تاخير بيان مدة الفعل
المامور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا شهرا وارادوا بذلك
غاية معينة فلا شك انها غير خارجة لها مرادة حال الخطاب فتبين هذا الكلام اجمال باعتبار مدة الفعل باعتبار وقت الناسخ فاعلم
انه قد يقال لعدا لو قيل من الآخر كما لو فرض نسخ صلوة الجمعة يوم الخميس مدة الفعل يوم الجمعة ووقت الناسخ يوم الخميس وذكر
في النهاية قولا آخر انه وهو انه يجوز تاخير الامر دون الخبر واحتج بجواز تاخير النسخ دون غيره فقيل عليه ان كلام السيد
يقتضي ان العام معدود في العرف الشرعي مقتضى الاستغراق بظاهره لا يجوز تاخير بيانه فان اراد بيانه تفصيلا كان
مخالفا للقول الذي نقله العلامة وان اراد من البيان الاجمالي التفصيلي والاجمالي كان اقرب الى الموافقة حيث انه لم يذكر النسخ
ومع احتمال الارادتين لم تتحقق الموافقة لنظر عدم الفرق اللهم الا ان يفهم من كلامه ما يفيد الموافقة فيما بعد كما اشار
اليه المص قدس سره ح الاحتياج الى انعام النظر والتحقيق بعد هذا من رعية العلامة رحمه الله عن قول السيد وموافقته
لذلك القائل على وجوب اقتران بيان المنسوخ به مع ما فيه من الفساد والمخالفة لما هو المعروف بينهم من اشتراط
تاخير الناسخ حتى انه في مباحث النسخ عده شرطا من غير تحقيق ولا اشكال وجعله كغيره وجها للفرق بين
النسخ واما ما توهمه طاب ثراه عباد السيد من تخصيصه المنع من جواز تاخير بيان العام وعدم تعرضه للمراد من البيان

وكذلك كما اذا امر بفعل ثم اراد
مقترنا بما يفيد العلم المرتبي
ان قصده صلى الله عليه وسلم كونه بيانا
للامر وتارة اخرى من بعضه
لم لقوله صلى الله عليه وسلم

وفي هذا اشارة الى رد ما قيل ان البيان
بقوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا
عني مناسككم لا بالفعل وذلك دليل كون
الفعل بيانا لانه هو البيان والحكاية عن
المسلم بفعله بيان لهذين القولين
صدقه قوله

آخر مفعول مرجع الكناية في ورجع يختلف
وكذلك قوله من المبين اسم مفعول او المبين
الفعل اسم فاعل وقد تقدم شرح ذلك
في بعض المواد
وقد كان في
المدعي الجزئي
منه

ذهب اليه البصري

الكلمة وكان ما مهملة
بيانا

وح فاستعمال لفظ الظ في العموم اما
بناء على ظهوره بزعم بعضهم والمراد منه
ظ المنظر وما دل الذي وكلامه قدس سره
مشعر بانه في اصل اللغة كذلك وليس
ظ في لا استغراق

ان لم يكن مقيدا

ومن قال لا اجمل كذلك ايضا من العامة
الغزالي في المستصفى وادعى معه
وجوب تاخير الناسخ فضلا عن
صحته حسن كذا حكاه المحقق
في الحاشية فاذكره المرتضى رحمه الله خلاف
ما نقل العلامة في النسخ عن بعض
العامة واختاره

توقفه

استشكال

اهو التفصيلي او غيره بحيث لا يعدان وجهين في المخالفة له لذلك القول اذ عرفت منع لكل اللفظ اريد منه
خلافه والكتفي بالبيان الاجمالي مدفوع بان كلام السيد في الاحتجاج يعرب عن المنافقة في كلا الوجهين
وستراه وكان العلامة رح لم يلتفت الى هذا النظر ولم يتنبه له الحال مهذى الكلام من المص
قدس سره يدل على ان القائل بذلك القول يشترط في النسخ اقتران البيان الاجمالي ويجوز تاخير التفصيلي والسيد
لم يشترط ذلك واذعى الاجماع على جواز التاخير رح فتفوهوا فوق القائل بجواز التاخير مخالف له في وجوب
الاستراط والعلامة قدس سره موافق لهذا القائل في وجوب استراط اقتران البيان الاجمالي للمنسوخ وهو
مخالف لما نقله المشهور من القوم من استراط تاخير التاريخ عن حضور وقت المنسوخ مع ان العلامة قدس سره
في مباحث النسخ عدى التاخير من كلام غيره وقفه له في هذا الشرط وجعل هذا الشرط وجها فارقا بين التخصيص
والنسخ وحاصل كلام المص قدس سره في هذا المقام انه لا فرق بين كلام السيد وبين كلام القائل وهو ابو الحسين انما
في صورة واحدة وهي حجة النسخ فان ابا الحسين يوجب اقتران بيان المنسوخ اجمالا والسيد لم يوجب ذلك مع
ان هذا خلاف المشهور بينهم من تاخير البيان في النسخ فلا يتبع من العلامة الموافقة له على هذا المذهب والعدول
عما ذهب اليه السيد مع انه لا فرق بين القولين الا في هذا الشيء الذي لا يلتفت اليه لمخالفته الجمهور فتفوه لما
ما توهمه ظم عبارة السيد ره كانه سؤال مضمونه ما اوعبتم من علة الفرق بين القولين متنوع كيف لا والفرق
معلوم من تخصيص السيد المنع من جواز تاخير بيان العام وقد صرحت قال واذا انتقل بعرف الشرع الى وجوب
الاستغراق بظاهره فلا يجوز تاخير بيانه ومن علة تعرضه للمراد من البيان هناك انه التفصيلي او الاجمالي
حيث يعدان هذان الوجهان وهما تخصيص السيد المنع الى تعدده تعرضه لهذا وجهين من المخالفة حيث عم فيه
المنع لكل ما له ظم اريد منه خلافه فان ابا الحسين قال فيما قاله ظم وقد استعمل في غيره فلا يجوز تاخير
بيانه التفصيلي والكتفي بالبيان الاجمالي والحاصل ان ما ذكره السيد وما نقله العلامة عن بعض العامة وقال
انه الحق فقائم وجهين احدهما ان السيد خصص المنع بالعام وبعض العامة عم المنع لكل ما اللفظ اريد خلافه وثانيهما
ان السيد لم يتعرض للمراد من البيان وهو التفصيلي او الاجمالي والظم فرق بينه في الشق الاخر لا يجوز تاخير بيانه
البيان التفصيلي وبعض العامة اكتفى بالبيان الاجمالي وح يحصل كل الفرق بين القولين فلم قلتم انه لا فرق
والجواب ان هذا الوهم مدفوع لا يصلح فارقا وذلك لان كلام السيد قدس سره في الاحتجاج يعرب ويكشف عن
المنافقة لهذا القائل في كلا الوجهين ايضا وستراه كلام السيد فيما سيجيء والاشارة لقول ابي الحسين فيذكر
القول مدفوع من الموصول في قوله سيد مدفوع والذي يقوى في نفسي هو القول الاول لنا انا لا
نسلم ما نقل من التاخير سوى المخصص لعموم فتح الخطاب معبر على ما سمعته وسيبين ضعفه ولا
يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها العزم المكلف في توطين نفسه على الفعل الى وقت الحاجة فان
العزم وما يلحقه طاعة يترتب الثواب عليها وفيه منع ذلك تسهيل للفعل المامور به اقوى عند المص
من الاقوال المذكورة هو القول الاول وهو جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة
مطلقا مجملا كان ام عاما لنا له ظم ام لا وحاصله في سائر الصور الحاجة الى البيان لنا انا لا نسلم في

العقل

في العقل شيئا مما نقل من تاخير البيان سوى مخصص الخصم فتح الخطاب منع تاخير البيان عنه على ما سيصرح به وهو
ضعيف لما سيجيء من الدليل على بيان ضعفه ولا يمتنع عند العقل فرض مصلحة من التاخير يحسن لاجلها العزم
المكلف وتوطين نفسه على الفعل الى وقت الحاجة فان العزم وما يلحقه من الاستعداد للامتثال الشيء في
تحصيل القربة معرفة المطيع من الخطاب الشرعي وغير ذلك طاعة يترتب الثواب عليها وفيه منع تلك الطاعة
ايضا تسهيل المامور به على المكلف بتهيئة المكلف له وازالة الموانع وغير ذلك فان الامر بالشيء على وجه التدريج يضمن
المامور به اسهل من الامر دفعة وهذا يومر ون في الامور الشاقة بمقدماتها شيئا فشيئا حتى ينتهي الى ما هو
المقصود من الامر كما هو ظم في قصة ابرهيم على نبينا وعليه السلام هذا واعترض بان مثل هذا يجري في خطاب العرفي بالرتبة
مع انكم لا تجوزونه وتبيان ذلك ان المخاطب وان لم يفهم شيئا يعلم ان خطاب الحكيم لا يكون عبثا فيستعد ويتو
نفسه على ما ذكرتم واجيب بان المخاطب بالمجمل يفصل بين انواع الخطاب وضروبها اما يلتبس عليه تفصيلا ما
تعلق الامر بخلاف الخطاب بالرتبة فانه لا يفصل المخاطب بين كونه امرا او نهيا او استفهاما او عرضا او تمنيا او
ترجيا او قذفا او مدحا او ذما الى غير ذلك فليس هناك مظنة الاستعداد والتوطين ونقل عن المص انه قد افاد
ان الظم وجوب العزم ح فقيل عليه ان وجوب العزم يحتاج الى دليل اذ يحتمل ان يقول ان اللفظ لا يحمل على حقيقته الا بعد
مضي الزمان الشاق على حضور وقت الحاجة بصير اللفظ محتملا للحقيقة والمجاز فلا يدل على الوجوب بكل لا يخفى
فاقل في المص قدس سره وما احسن استدلال صاحب الزبدة حيث يقول لنا تاخير البيان في كثير كالصلوة والحج
وليس لقائل ان يقول ان دعوى التاخير يحتاج الى البيان وهو غير مصادرة لان ذلك لا يخفى على المتامل في
الايات القرآنية وانما له عم الكم الواقعة بيانا فتدبر وقد يقال في هذا المقام ان وجوب العزم انما هو على ما
يريد الشارع من اللفظ فيكون العزم ح مجملا كاللفظ وفيه انه موقوف على الدليل على ذلك وقد تقدم من المص قدس سره
الكلام في العزم في الواجب الموسع فليطلب ما حده هناك حجة المانعين على عدم جواز تاخير بيان المجمل انه
لو جاز لجاز خطاب العربي بالرتبة من غير ان يبين له في الحال والجامع كون السامع لا يعرف المراد فيهما
والجواب منع الملازمة وابدا الفرق بان العربي لا يفهم من الرتبة شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم
ان المراد احد مدلولاته فيطيع ويعصي بالعزم على الفعل والترك اذا بين له واما حجتهم على منع تاخير بيان غير المجمل
ايضا فيعلم من حجة المفصل وكذا الجواب هذا ما سنح وعي في نقل شبه المخالفين فاما المانعون من تاخير
بيان المجمل عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة كالجبائي وعبد الجبار فلهم مقامان الاول منع تاخير بيان
المجمل ولهم فيه وجهان الاول ان تاخير بيان المجمل توجب اجمال صفة العبادة والجمل بصفة التي يحل بفعله
في وقتها فالمنع بخلاف النسخ فانه لا يخل بذلك فجاز واجيب بان وقت العبادة وقت بيان صفتها لا قبله
فلا يخل بفعلها في وقتها الثاني من الوجهين وهو ما ذكره المص انه لو جاز تاخير بيان المجمل لجاز خطاب العربي
بالرتبة من غير ان يبين له في الحال والجامع كون السامع لا يعرف المراد فيهما واجيب عن هذا بمنع الملازمة
واظهر الفرق بينهما بان العربي لا يفهم من الخطاب بالرتبة شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد احد
مدلولاته لعلمه بالوضع فيطيع ويعصي باعتبار العزم على الفعل والعزم على الترك اذا بين له هذا حجتهم على عدم تاخير

من الدليل على بيان ضعفه ولا يمتنع عند العقل فرض مصلحة في التاخير يحسن لاجلها العزم المكلف وتوطين نفسه على الفعل الى وقت الحاجة

اوجزام

بيان المجمل مع الجواب عنها واما حجته على منع تاخير بيان غير المجمل كالعام والمطلق ايضا فيعلم بحجة المفصل كما لا يخفى قدرته
وكذا الجواب عنها فانه يعلم من جواب حجة المفصل الذي سياتي انشاء الله احتج المرتضى رضي الله عنه على جواز
تاخير بيان المجمل بما ذكرنا اولا وهو انه لا يمتنع ان يعرض فيه مصلحة دينية تحسن لاجلها قال وليس لهم ان
يقولوا هما وجه قبيح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه فان هذه الدعوى غير صحيحة لانا نعلم ضرورة
انه يحسن من الملك ان يدعو بعض عماله فيقول قد وليتك البلد الفلاني وعولت على كفايتك فاخرج
اليه في غد او في وقت بعينه وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله وتاتيه وتدفعها اليه وانفذها اليك عند توديعك
او انفذها اليك عند استقرارك في عملك وايضا فتاخير العلم بتفصيل الفعل ليس باكثر من تاخير اقدار المكلف على
الفعل ولا خلاف في انه يجب ان يكون في حال الخطاب قادرا ولا على سائر وجوه التمكن فكذلك العلم بصفة
الفعل هذا ملخص كلامه في الاحتجاج للقول من مذهبه وهو جيد واضح لا نزاع فيه قد عرفت ان
مذهب السيد في هذا المقام قولان احدهما جواز تاخير بيان المجمل وثانيهما حكمه حكم العام الباقي على اصل اللغة وثانيهما
منع تاخير بيان العام المخصوص واحتج على الاول بما ذكره سابقا وهو انه لا يمتنع ان يقترن بالتاخير مصلحة دينية
تحسن لاجلها ثم قال المرتضى قد كنت تقرير الدليل وليس لما يفرق ان يقولوا هما في جواز تاخير بيان المجمل
وجه قبيح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه فان هذه الدعوى منهم غير صحيحة وذلك لانا نعلم ضرورة انه يحسن
من الملك ان يدعو بعض عماله فيقول له قد وليتك البلد الفلاني وعولت على كفايتك وعزمت على ان اكتب لك ما
يتعلق بذلك البلد من امور الولاية بان افصل لك ذلك واتيه فاخرج اليه غدا او في وقت بعينه وانا اكتب
لك تذكرة بتفصيل ما تعمله وتاتيه وتدفعها اليك عند توديعك او انفذها اليك عند استقرارك في عملك وايضا
فتاخير العلم بتفصيل صفات الفعل من البيان ليس باكثر من تاخير اقدار المكلف على الفعل ولا خلاف في انه يجب ان
يكون في حال الخطاب قادرا على الفعل بل عند الفعل ولا على سائر وجوه التمكن فكذلك العلم بتفصيل صفة الفعل من
البيان وتوضيح ذلك انه لا خلاف في ان غير القادر على الفعل او على سائر وجوه التمكن كالعلم يجوز توجه القدرة
الخطاب اليه بان يفعل وقت القدرة مع تاخير وقت القدرة فلما جاهل بالتفصيل او في جواز توجه الخطاب اليه
مع تاخير بيان صفات الفعل وتكليفه بالفعل عند التفصيل وهو جواز تاخير بيان المجمل وما في حكمه وهو جيد واضح
لا نزاع فيه هذا واعترض بان ما تضمنته الحجة من قوله وانا اكتب لك تذكرة يدل على بيان المجمل حالا والمدعى
تاخير بيانه فان كان المراد تاخير بيانه التفصيلي فكلام السيد في اصل القول لا يدل عليه وما ادعاه المص
قدس سره من المساواة بين القول الذي حكاه العلامة وقول السيد وان حجة السيد تعرب عن الموافقة في البيان
التفصيلي او الاجمالي ان اراد به في دليل السيد للمجمل كما يفهم من حسب ما عرفته فالقائل ممنوعة من العامة ولم يعتبر ذلك
الا في غير المجمل وان كان المراد في الحجتين فهي الثانية لا يخ استفادته من تامل وتقديره فالفرق بين القولين متضح
السيد بالبيان الاجمالي في المجمل دون القائل ويمكن ان يقال ان ذكر السيد بقوله وانا اكتب ليس من البيان الاجمالي
انما هو توضيح للحال ثم ان ما ذكره السيد سابقا من تخصيص الحكم بالمجمل والعام وكلام القائل من العامة شامل
للمطلق فقول المص قدس سره انه لا فرق لا في التبيين لا يخ مع تبيين الفهم الا ان يستفاد من دليلهما القول المطلق

وفيه ما لا يخفى

وفيه ما لا يخفى واحتج على الثاني اعني منع تاخير بيان العام المخصوص بوجوه ثلاثة الاول ان العام لفظ موضوع
لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير ان يدل في حال خطابه انه متجوز باللفظ
ولا اشكال في قبح ذلك والعلة في قبحه انه خطاب اريد به غير ما وضع له من غير دلالة قال والذي يدل على
ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم منا لغيره افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد او اقتل زيدا وهو
يريد امره بالضرب الشديد الذي جرت العادة ان يسمى قتلا مجازا ولا ان يقول رايت حمارا وهو يريد رجلا
بليدا من غير دلالة تدل على ذلك ولهذا المغايرات الحقيقة من غير ما لان الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد
من دليل وليس تاخير بيان المجمل جاريا هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل
به عما وضع له الا ترى ان قوله اقتل من اولهم صدقة اراد به قدرا مخصوصا فلم يرد الا ما اللفظ بحقيقته
موضوع له وكذلك اذا قال له عندي شيء فانما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال فيما
وضع له وليس كذلك مستعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل
عليه دليل الثاني ان جواز التاخير يقتضي ان يكون المخاطب قد دل على الشيء بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع
تجرده يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به مطلقا لا يخ من ان يكون دل به على الخصوص وذلك يقتضي كونه دلالا بما لا
دلالة فيه او يكون قد دل به على العموم فقد دل على خلاف مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ
فان قيل انما يستقر كونه دلالة عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ فان
دل اللفظ على العموم فيه فانما يدل لشيء يرجع اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة انما
يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا واما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب الكلام فيجب ان يجوز تاخير بيان
المجاز فيه عن وقت الخطاب اليه الى عمره من مستقبل الاوقات وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة من
الكلام الثالث ان الخطاب ومنع للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويز ان يكون مخصوصا ويبين له في المستقبل
لا يستفيد في هذه الحالة به شيئا ويكون وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا
ما الفرق بين قولك وبين قول من يقول يجب ان يعتقد خصوصه الى ان يدل في المستقبل على ذلك لان
اعتقاده للعموم مشروط وكذلك اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا الا ان يترك على حاله فيعتقد العموم او يدل على الخصوص ويعمل عليه و
هذا هو نفس قول اصحاب الوقف في العموم وقد صار اليه من يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على
اقبح الوجوه بهذه جملة ما احتج به على هذه الدعوى مبالغا في تقريره بقلمه بعين الفاظه غالبا حفظا
لما رامه من زيادة التقريب فرع من بيان تقرير نقل احتجاج السيد على مدعاه لاقول وهو جواز
تاخير بيان المجمل وما في حكمه فشرع في تقرير احتجاجه على الثاني وهو منع تاخير بيان العام المخصوص وهو
من وجوه ثلثة الاول ان العام لفظ له موضوع لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو
لا يريدها من غير ان يدل في حال خطابه انه متجوز باللفظ سواء كان بدليل اجمالي كقوله هذا العام
مخصوص او تفصيلي كان يقول اردت بالعام هذه الافراد مثلا ولا اشكال في قبح ذلك والعلة

في فهم انه خطأ اريد به غيره ما وضع له من غير دلالة قال المرتضى قدس سره والذي يدل على ذلك اي قبح الخطاب الذي اريد به غيره ما وضع له من غير دلالة انه لا يحسن ان يقول الحكيم مثلا لغيره افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد اي يريد ان لا يفعل ذلك ويكون قصد المتكلم انزجار المخاطب عن ذلك فيكون قوله افعل على سبيل الانكار عليه كما لو قال له اقطع الطريق مثلا قاصدا التهديد له على هذا الفعل او اقتل زيدا وهو يريد اضربه الضرب الشديد الذي جرت العادة ان يسمى قتلا مجازا ولا ان يقول رايت حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير دلالة تدل على ذلك ومن فعل ذلك كان عندهم سفيها ولهذا بانت الحقيقة من غيرها وهو المجاز لان الحقيقة تستقل بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل وليس تاخير بيان المجمل الذي نقول بتاخير بيانه مجاريا بهذا المجرى لان المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل عما وضع له الا ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة اراد به قدرا مخصوصا فلم يرد الا ما اللفظ بحقيقته موضوع له وكذا اذا قال له خذ شيئا فانما احتمل اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال فيما وضع له وليس كذلك مستعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص لانه اراد بالفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل انتهى الوجه الاول من احتجاج السيد واعلم ان مراد السيد من الحقيقة في هذا المقام الحقيقة الشرعية لان العام عنده حقيقة في العموم شرعا لا لغة ثم لا يخفى ان هذا الدليل يوجب اقتران العام المخصوص بما يدل على ارادة الخصوص عند التاخير ويكفي في ذلك البيان الاجمالي فلا جرم وجب اقترانه به وكذا الكلام في الدليل الثاني والثالث وح فالموافقة للقول الذي حكاه العلامة في وجوب اقترانه بالاجمالي ظاهرة الوجه الثاني من الاحتجاج على المدعى المذكور بان جواز التاخير يقتضي ان يكون المخاطب بالكسر قد دل على الشيء بخلاف ما هو به اي بخلاف ما تلبس به المتكلم فان المتكلم متلبس بافادة الخصوص ولفظ العام لا يدل عليه لان اللفظ موضوع عنده للعموم شرعا وهو لا يدل على الخصوص وذلك يقتضي كونه دالا لا دلالة فيه او يكون قد دل بلفظ العموم على العموم فقد دل المخاطب على خلاف مراده وذلك لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ العموم فان قيل انما يستقر كون لفظ العموم دالا عند الحاجة الى الفعل واما قبل ذلك فلا فلنا حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ ولا قرينة دالة على اسقاط منه فان دل اللفظ على العموم في ذلك الزمان فانما يدل لانه وضع له وهو وضع اللفظ لذلك العموم لا لخصوص زمان الحاجة وذلك قائم قبل وقت الحاجة وحاصل نفس الوضع للعالم به عند اطلاقه على ان وقت الحاجة لا يعتبر مطلقا وانما يعتبر في القول الذي يقتضي تكليفا كالامر والنهي اما اذا كان اخبارا وذلك مثل اطلاقه على ان وقت الحاجة لا يعتبر مطلقا وانما يعتبر في القول الذي يقتضي تكليفا كالامر والنهي اما اذا كان اخبارا وذلك مثل ما في معناه فانما غير ذلك مما يتعلق بالتكليف من الاخبار وضرب الكلام فيجب ان يجوز تاخير بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب الى حين مجيء من مستقبل وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام انتهى الوجه الثاني من احتجاج السيد قال المحشي الجديد معترضا ان اراد سقوط الاستفادة من الكلام دائما فممنوع او دائما فمسلم لا استفادة وقت الحاجة وفي مستقبل الاوقات كما في وقت الحاجة في التكليف وان اراد سقوطها الى ذلك الوقت فلا فرق بين التكليف والاخبار في هذا الزمان فان جاز جاز في كليهما والا فلا وهو كما ترى اذ لا جاز الا بعد اقتران بيان المجاز فيهما بخلاف الاشياء الوجه الثالث من احتجاج السيد ان الخطاب بوضع اللفظ افادة ومن سمع لفظ العموم مع تجرده عن القرائن يعتقد انه يكون مخصوصا ويتم له في المستقبل لا يستقبل في هذه الحالة شيئا ويكون وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق بين قولك وبين قول من يقول يجب ان يعتقد خصوصه الى ان يدل

وذلك لان لفظ العموم مع تجرده عن القرائن يقتضي الاستغراق فاذا خاطب بالمجمل من غير دليل الخصوص الخ من ان يكون دالا على الخصوص

في مدلوله بعد تسليم دلالة اللفظ على العموم كما هو المفروض وعلى التقدير فانما يكون دالا عليه

والحاصل انه يلزم على ما ذكره جواز تاخير البيان مطلقا في الاخبار وهو باطل لانه قال بجواز التاخير مطلقا فانه يلزم في الاخبار ايضا فيكون الى وقت الحاجة وفي الاوقات

هذا وبيان الفرق بين المجملين ان ساط الاول ان يقع من الحكيم عدم الدلالة على ما هو مراده من الخطاب وهذه نعت لدليله مع موجبيته فيه من الخطاب وساط هذا الدليل انه يلزم ان المخاطب المتكلم اكبر وقصد دلالة على شيء على وجه مرجح لانه ان قصد بلفظ العموم الدلالة على الخصوص فقد قصد من اللفظ ما لا يدل من افاده وبهذا قصد الدلالة على وجه مرجح فانه يصير الدلالة على العموم بالخصوص وقصد الدلالة

في المستقبل على ذلك العموم لان اعتقاده للعموم مشروط وكذلك اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا الا ان يقول يعتقد انه على احد الامرين اما بالعموم او الخصوص على التردد وينتظر وقت الحاجة فاما ان يترك على حاله فيعتقد العموم او يدل على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو نص قول اصحاب الوقف في العموم قد صار اليه مزيد بيان الى ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على قبح الوجوه وذلك لان القول بالوقف مع الاعتراف بقبح ايقاعه اقبح من القول به ابتداء وايضا القول بالوقف مع القول بان لفظ العموم مستغرق بظاهره اقبح من القول به مع عدم القول بذلك فقوله على اقبح الوجوه يتعلق بصار هذا جملة ما احتج به السيد قدس سره على هذه الدعوى انتهى مع تاخير بيان العام المخصوص عن وقت الخطاب تنبيه الغاية في تقريبه الى الافهام حيث اوضحه نهاية الايضاح نقله التعبير الفاظه من غير اختصار وحذف مخل غالبا وان سقط بعض الالفاظ المكررة او المؤكدة مطلقا وغير ذلك حفظا لكرامة وقصده يتعلق بقلناه على انه مفعول له والجواب اما عن الاول فبالنقض بالنسخ اولا وتقريره ان من شرط المنسوخ كما اعترف به ان لا يكون موقتا بغاية تقتضي ارتفاعه حتى انه عند مرور الوقت بالغاية تقتضي ارتفاعه عن العلامة فيه الغاية على سبيل الجملة ويحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي نحو قوله دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم وح فلا بد من كون لفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار وبعد فرض نسخه يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على المراد ومنها انتهى بعض اصحاب هذا القول الى طرد المنع في النسخ ايضا كما حكيناه عن العلامة فاوجب اقتران بيانه الاجمالي بالمنسوخ وان امر هذا المحذور بعد ان فرغ من نقل احتجاجات السيد على ما ادعاه شرعا في الاجوبة عنها فقال والجواب اما عن الاول فبالنقض اولا وبتقريره ان من شرط المنسوخ كما اعترف به السيد قدس سره ان لا يكون موقتا بغاية تقتضي ارتفاعه حتى انه عند مرور الوقت بالغاية عن العلامة فيه الغاية على سبيل الجملة دون التفصيل ويحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي نحو قوله دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم وح فلا بد من كون لفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار وبعد فرض نسخه يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل ذلك اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على المراد وحاصله ان السيد جعل ما تعلم فيه الغاية على سبيل الاجمال من الوقت الذي ينتهي الحكم اليه من غير تاريخ ومن جعله من المنسوخ ويحتاج في تفصيل تلك الغاية وتعيينها بحيث يستمر العمل الى تلك الغاية الى شيء دال على استمرار العمل الى وقت النسخ فحصل هناك لفظ قد استعمل في غير حقيقته من غير دلالة في حال المخاطبة على المراد ومن هنا اي من حيث عدم الدلالة على المراد في تلك الحال التي بعض اصحاب هذا القول يعني القول بمنع جواز تاخير بيان العام المخصوص الى المراد في النسخ ايضا كما في العام المخصوص والمطلق كما حكاه العلامة حيث ذكر هذا القول وقال انه الحق فاوجب ذلك البعض اقتران بيانه الاجمالي لا التفصيلي بالمنسوخ كما عرفته سابقا وانما فعل ذلك فرارا من هذا المحذور وهو استعمال اللفظ في غير حقيقته من غير دلالة على المراد بهذا وقد يقال ان يقول استدلال السيد قدس سره انما يلزم من اشتراط عدم التوقيت في المنسوخ ان لا يكون ظاهرا في الدوام والاستمرار فان عدم التوقيت اعم من ارادة الدوام والاستمرار فلا دلالة عليه ظاهرة على ان هذا انما يلزم من القول بان الامر حقيقة في التكرار والدوام اما المرتضى قدس سره فلا يذهب الى ذلك بل الى انه للقدر المشترك

للقول بنفيه مع الاقتران بيانه بخلاف القول بالوقف من اصحاب الوقف فانهم يدعون عدم وقوعه به لانه

بيان نقله

وقع فافادته الدوام والتكرار انما هي بامر خارج وح فلا يلزم النقض بالنسخ ح لعدم ظهور صيغة المنسوخ
في الدوام والاستمرار مجرد هاعنده ولولا المهم هنا كلام يشبه هذا وهو انه قد يقال ان هذا النقض
لا يلزم السيد اذ هو لا يقول بافادة الدوام في امر والامتناع الذي ذكره فيما له ظ ولا يراد المنسوخ دلالته
على الدوام غير ظاهر ان كان امرا وان كان غيره فكذلك على الظ لان الدوام وعدمه خارجان عن الخطاب كما يفهم
من دليله في الامر وعلى هذا فما ذكره المهم الوالد قدس سره بقوله فقد استعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك
الحقيقة لا يخ من تامل اما ما يقال من الفرق بين النسخ وما نحن فيه ان المكلف به هنا غير ظ بخلاف النسخ فان غير
الظ وهو انتهاء زمان التكليف لا المكلف به فهو فرق سهل ويمكن الجواب بان السيد لو كان مراده ما قلناه
لاتى به في كلامه الاتي ولما لم يذكره لزم النقض وفيه تامل لان كلامه يدل على انه مراد في حال الخطاب
لان اللفظ دل عليه والاشكال المتقدم منه في العام من حيث دلالة اللفظ عليه والحق ان النقض دفعه لا يخ
من تكلف واحتمال ان يفرق بين النسخ وغيره بان النسخ يفهم من اللفظ بعض مدلوله مما له تعلق بالحاجة بخلاف غيره
من العام مثلا فانه لا يفهم منه شيء اصلا فيه نظر لان الفهم الاجمالي حاصل وهو كاف اللهم الا ان المدة في
المنسوخ خارجة عن الفهم بخلاف العام المخصوص فانه من ذاته ومن عمومه من قول السيد قدس سره لجواز وقلتم بتجويز
قول من يجوز تاخير بيان المجمل لانه يذهب الى انه يستفاد الخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض دلالة كما في العام
بين المنسوخ والمجمل والعام على ما ظنه السيد قدس سره من ان المنسوخ والمجمل يفهم منه بعض المدلول بخلاف العام
المخصوص فانه يفهم منه غير المدلول وفرق بين ما يفهم منه بعض المدلول وما يفهم منه غير المدلول ولا ريب
ان هذا الفرق يصلح دافعا للنقض الا ان استفادة هذا من كلامه بعيد لكن بعد التامل قد يظهر من دليله
اولا وثانيا فليتامل لكن السيد اذعى الاجماع على خلاف هذه المقالة كما مر اليه الاشارة وجعله وجها
للرد على من منع من تاخير بيان المجمل فقال قد اجمعنا على انه يقبح منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به
والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مراد الخطاب لانه اذا قال صلوا واراد بذلك غاية معينة
فالانتهاء اليها من غير تجاوز لها مراد في حال الخطاب وهو من فوائده ومراد المخاطب به وهذا هو نفس مذهب
القائل بجواز تاخير بيان المجمل ولم يجوز ذلك عند احد مجرى خطاب العربي بالزنجية فان قالوا اليس يجب ان يبين في
حال الخطاب كل مراد للخطاب قلنا اصبتم فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك فانه ليس مبين فيه كل مراد بالخطاب فان قالوا لا حاجة
الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة لان ذلك بيان لما لا يجب ان يفعله قلنا هذا هدم لكل ما تعتمدون عليه في تقبيحكم تاخير
البيان لما كان غرض المهم قدس سره نقض استدلال السيد بما له ظ وهو المنسوخ الذي يراد منه غير ظاهره في حال
الخطاب من غير دلالة وكان مذهب الطائفة والمانع من تاخير بيان المنسوخ ايهم كالعام المخصوص حيث اوجب اقتران
بيانه الاجمالي منافيا لهذا الغرض اشار الى ضعف هذا المذهب حيث انه خلاف الاجماع فقال لكن السيد
اذعى الاجماع على هذه المقالة يعني القائلة بمنع تاخير بيان المنسوخ كما مر اليه الاشارة سابقا في كلام المهم قدس سره
بقوله حيث قال وانما ذكر في اثناء الاحتجاج ان الاجماع من الكل واقع الخ وجعل السيد قدس سره ذلك الاجماع
على جواز تاخير بيان المنسوخ وجها ودليلا للرد على من منع من تاخير بيان المجمل فقال قد اجمعنا على انه يقبح

وانما يحتاج في هذا الحال الى بيان صفة فما يجب ان يفعله

منه

منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان ذلك النسخ مراد الخطاب
لانه اذا قال صلوا واراد بذلك غاية معينة عند حال الخطاب مجهولة عند المخاطب فالانتهاء الى تلك الغاية
المعينة من غير تجاوز لها لا شك انه مراد حال الخطاب وانه من فوائده المرادة للمخاطب بهذا الخطاب وهذا بعينه
هو نفس مذهب القائل بجواز تاخير بيان المجمل ولم يجوز ذلك عند احد من القوم مجرى خطاب العربي بالزنجية
فان قالوا اي المانعون من تاخير البيان في المجمل ليس يجب ان يبين في حال الخطاب كل مراد بالخطاب كما في
صورة النسخ قلنا اصبتم فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك فانه ليس مبين فيه كل مراد بالخطاب فان قالوا لا حاجة
الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة لان ذلك بيان لما لا يجب ان يفعله المكلف بالفعل وانما يحتاج في هذه
الحال الى بيان صفة ما يجب ان يفعله المكلف في حاضر الوقت وان هذا من ذلك قلنا في الجواب هذا هدم
لكل ما تعتمدون عليه وتستندون اليه في تقبيحكم تاخير البيان في المجمل حيث قلتم انه لو جاز لجاز خطاب العربي
بالزنجية وهو قبيح من الحكيم وحاصل الكلام ان المفهوم من ذلك ان علة جواز التاخير في النسخ هي عدم
منافاته لتمكن المكلف ومنع ان يكون العلة في عدم الجواز في غيره هي منافاته لذلك التمكن من حيث فقد
العلم بصفة الفعل فيهدم ما بنيتم عدم الجواز عليه من قبح هذا الخطاب في نفسه فان قلتم ان العلة في
عدم الجواز في الغير منافاته لذلك التمكن من حيث فقد العلم بصفة الفعل يكون منافيا لما جوزتم من تمكن المكلف
غير قادر ولا متمكن بالالات وذلك ابلغ في رفع التمكن من فقد العلم بصفة الفعل فيجوز هذا دون ذاك
بحكم وان قلتم ان العلة امر يرجع الى وجوب حسن الخطاب فينتقض بمدة الفعل وغايته وعبارة اخرى وهو
انكم اذا قلتم لا حاجة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة الخ يكون قولكم هذا نقضا لكل دليل تستندون
اليه وتعتمدون عليه في تقبيحكم تاخير بيان المجمل من انه من قبيل خطاب العربي بالزنجية ونحوه من الادلة وانه
لا يفهم فيبعد من الحكيم الخطاب بذلك النقض لكم اذا جعلتم حسن خطاب الحكيم معللا بفهم المكلف فوائد الفعل
وصفاته فقد لزمكم النقض بمدة الفعل وغايته فانه قد حسن خطاب المنسوخ من دون بيان مدة
الفعل المنسوخ وغايته وح فقد وافقتم من يقول بجواز تاخير بيان المجمل لانه يقول باستفادة بعض الفوائد
لانكم توجبون البيان لشيء يرجع الى الخطاب لا لامر يرجع الى اراحة علة المكلف في الفعل فان كنتم انما تمنعون
من تاخير البيان لامر يرجع الى العلة والتمكين من الفعل فانتم تجيزون ان يكون المكلف في حال الخطاب غير قادر ولا
متمكن بالالات وذلك ابلغ في رفع التمكن من فقد العلم بصفة الفعل وان كان امتناعكم لامر يرجع الى وجوب حسن
الخطاب والى ان المخاطب لا بد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوائده فهذا ينقض بيان مدة الفعل وغايته
لانهما من جملة المراد وقد اجزتم تاخير بيانهما وقلتم بنظير قول من يجوز تاخير بيان المجمل لانه يذهب الى انه يستفاد
بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض وقد اجزتم مثله فالرجوع الى اراحة العلة نقض منكم لهذا الاعتبار
كله هذه عبارته بعينها وانما نقلناها بطولها لتضمنها تحقيق المقام له وعليه فنحن نعيد عليه كلامه ههنا ونقض
استدلاله بعين ما نقضه به دليل جمعه غير محتاجين الى تتميمه التقرير فان مواضع الامتياز على نزارتها
لا تكاد تخفى على التامل طريق تغييرها وسوقها بحيث ينتظم مع محل النزاع توضيح الجواب ان المانعين

من تأخير بيان المجمل لم يوجبوه الا لتفصيل صفات الفعل الامر يرجع الى المزاحمة العلة ورفع لاشتباه عن المكلف وهو
العلم بجميع الفوائد الذي مآله الى ازالة الجهل ورفع لاشتباه عن المكلف في الفعل اذ هم قائلون به وح
فان كان معنى من تأخير البيان في المجمل لتفصيل صفات الفعل من حيث رجوعه ومآله الى تأخير البيان لامر يرجع الى المزاحمة
العلة فقد رجعوا عما هم عليه من جواز تأخير البيان لامر يرجع الى المزاحمة العلة ولزمهم القول باتباع ما ذهبوا الى
جوازه بل ما ذهبوا الى جوازه اخوه لاتباع ما ذهبوا الى امتناعه اذ امتناع الثاني من حيث عدم العلم بالصفة مع حصول
التمكن بالآلات ولا ريب ان امتناع الاول اظهر من الثاني وان كان معنى من حيث ان الخطاب لا يحسن من الحكيم بدون التفصيل
لجميع الفوائد فيجب من حيث حسن الخطاب علم المخاطب بجميع الفوائد فقد لزمهم النقض بمادة الفعل وغايته فانهم وجوزوا
الخطاب بالمنسوخ من دون بيان مدة الفعل المنسوخ وغايته فجوزوا الخطاب بدون العلم بجميع الفوائد وح فقد
وافقوا قول من جوز تأخير بيان المجمل لانه يذهب الى انه يستفيد من الخطاب بالمجمل بعض فوائده وبالجملة فالبيان
لامر يرجع الى وجوب حسن الخطاب راجع في الحقيقة الى البيان لامر يرجع الى المزاحمة العلة اذ من جملة الفوائد التي
لا بد للمكلف من طريق العلم بجميعها مدة الفعل وغايته وهي من مقدورة المكلف فالظاهر ان مراد المص من قوله فالرجوع
الى المزاحمة العلة ما يشمل المزاحمة العلة ووجوب حسن الخطاب لما عرفت من رجوعها اليها اذا عرفت ذلك فقولهم
بوجوب البيان في المجمل دون المنسوخ لما ذكر فظاهر البطلان وذلك لما عرفت من عدم الفرق بينهما فكلما ثبت لاحدهما
ثبت للآخر فلزمهم القول ح هذه ما اعتمدوا عليه في تجويز تأخير البيان في المجمل لمزاحمة بعينه فيما جوزوه
فقول الاكثر توجيه البيان لامر يرجع الى الخطاب يعني بصفات الفعل المأمور به وتفصيلها لان بيان صفة الفعل
واجب عندهم دون العلة وح هذه لامر يرجع الى المزاحمة علة المكلف يعني به العلم بجميع الفوائد الذي يزول
به الجهل ويرتفع الاشتباه عن المكلف في الفعل وقوله وان كان اشتباهكم لامر يرجع الى وجوب الخ مهدي في الحقيقة
وقوله فان كنتم انما تمنعون الخ راجع الى الامر المزاحمة علة المكلف وقوله فالرجوع الى المزاحمة العلة نقض منكم الخ مهدي في الحقيقة راجع
الى وجوب حسن الخطاب وهما واحد في الحقيقة وقوله هذه عبارته اشارة الى عبارة السيد في قوله فلجأنا الى هذا
المانع من تأخير بيان المجمل وقوله مخالفين الى تتميمة التقرير اي تكريره بعينه نعم يذكر منه قليلا قليلا للاشارة
الى ما تقدم وقوله مع تزاحمها اي مع قلتها وذلك بان نوضح موضع المجمل الواقع في تقرير السيد قدس سره لفظ العام
من الخصوص في تقرير النقض عليه ومحل النزاع هو تأخير بيان المجمل بين السيد وبينهم اما العام المخصوص بينه وبين
السيد وانا ثانيا بالحل وتحقيقه انه لا ريب في افتقار استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له الى القرينة وان
ذلك هو المآل بين الحقيقة والمجاز وفي منع تأخير القرينة عن وقت الحاجة فاما تأخيرها عن وقت الكلام الى
وقت الحاجة فلم يقل على المنع منه مطلقا من جهة الوضع دليل وما قيل من استلزامه لاغراء بالجهل فيكون قبيحا
عقلا مدفوع بان لا اغراء انما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت
منع التأخير مطلقا وقد مر عدمه وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة الخ معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة
وتجرده عنها محمول على الحقيقة لا مطلقا ما مضى من الجواب كان جوابا اولا بالنقض بالمنسوخ عن احتجاج السيد اولا

اي حالكم وشأنكم
انكم تقولون على هذا

على المنع

على المنع من تأخير بيان العام المخصوص كما عرفت وهذا الجواب جواب بان عنه ايضا لانه بالحل والحل هو تعيين
المقدمة الفاسدة وبيان فسادها ايضا وتحقيقه انه لا ريب في افتقار استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع
له الى القرينة وان ذلك هو المآل بين الحقيقة والمجاز وفي منع تأخير القرينة عن وقت الحاجة كما يقول
السيد قدس سره فنحن موافقون له على ذلك وانما تأخير القرينة عن وقت الكلام والخطاب الى وقت
الحاجة فلم يقل على المنع من التأخير مطلقا لا في المجمل ولا في العام والمخصوص لا في الانشاء ولا في الاخبار من جهة
دليل يعتمد عليه ويستند اليه واما ما يقال من استلزام التأخير لاغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا وعن فا
مدفوع بان الاغراء انما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف
على ثبوت منع التأخير مطلقا في الانشاء والاخبار وقد مضى عدم ثبوت منع التأخير حيث انه لم يقل
على ذلك من جهة الوضع دليل يستند اليه وتوضيح المقام ان حاصل هذا الجواب هو منع قول السيد لا
يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريد بها من غير ان يدل في حال خطابه انه متجوز ودفع ما توهم
من جهة من انه يستلزم الاغراء بالجهل وهو من اللازم لما ذكره المص قدس سره ومن بما يقال من جانب المص انه لا يخفى
على من تتبع كلام اهل اللغة والوضع انهم لم يشترطوا في دلالة اللفظ على معناه الحقيقي ازيد من انتفاء القرينة
في وقت الكلام على المعنى المجازي فمن ادعى اشتراط امر زائد على ذلك طولب بدليله ومجرد احتمال التجوز
لا يقدح في وجوب حمل اللفظ على حقيقته عند انتفاء القرينة على المجاز والا لما امكن الحمل للفظ من الالفاظ على
معناه الحقيقي لان مهدي الاحتمال لا ينفك عنه وح فيجب حمل اللفظ على حقيقته عند الخطاب به مجردا عن القرائن
فلو فرض ارادة المجاز في هذه الحالة من دون البيان لزم الاغراء بالجهل وايضا قد ذكر علماء الاسلام
في الاستدلال قولهم الاصل في الاطلاق الحقيقة حتى كاد ان يكون اجماعا حيث خرج من ذلك ما اذا اتى المتكلم في
اثناء الكلام بما ينافي ارادة المعنى الحقيقي بسببهم على ذلك واتفاقهم كما عداه يبقى على الاطلاق والتوقف في الحكم
بارادة العموم عند ورود اللفظ العام الى ان يقابل البحث عن المخصص فاذا انتفى حكمنا بارادة العموم وحملنا
اللفظ على ظاهره بالاتفاق من غير اعتبار شيء آخر فالقول بانه لا يحمل على ظاهره وان انتفى المخصص الى ان يأتي وقت
الحاجة يحتاج الى الدليل قال المحقق الجديد مقرر ان احتمال التجوز احتمال مرجوح لا يدفع الاغراء بناء على ظاهر الكلام
اذ الاصل عدم المخصص ومنع الظهور مكابرة وان جوز تأخير البيان وورود المخصص اذ الاصل عدم حدوث الحادث
وما ذكره من قولهم ان الاصل في الاطلاق الحقيقة مخصوص بوقت الحاجة فيما لم يقل به احد نعم يمكن ان يقال الاتفاق في
مهدي لاغراء لجواز حصول مصلحة فيه واجيب بان مراد المص ان لا اغراء بالجهل انما يتحقق اذا انتفى وقت الايمان بالقرينة
ولزم على المخاطب الحكم بارادة ما الكلام ظاهر فيه لا بمجرد صدور كلام له ظاهر في بادي الرأي وخطور ذلك بالبال و
عدم جواز الحكم بان مراد المتكلم ذلك الظاهر بناء على عدم فوات وقت القرينة فقول وقولهم الاصل في الكلام
الحقيقة الخ جواب ورد لما يمكن ان يقال هنا حصول الانتفاء بالاصل يحصل الاغراء ومراده ان الراجح الذي يجب على الحكم
بارادة المتكلم ذلك هو ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده عنها يجب حمله على الحقيقة وارادة المتكلم
ذلك لا مطلقا لانه مع عدم فوات وقت القرينة وتجرده عنها وان كان الظاهر في بادي الرأي ارادة الحقيقة لكن

وهذا يدفع ما قيل انه غير مستقيم
اذ اراد الانتفاء ظنا بل يحصل
الظن بعدم وجدان المخصص
بعد الفراغ من الكلام والا
صل عدمه

الحمل

لا يجوز الحكم بإرادة ذلك هذا وكتابة استلزام للتأخير يدل على هذا انه لا نزاع في جواز تأخير القرينة
عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن كونه واحدا عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعددة بالمتعاطفة
بالاستثناء ونحوه اذا اقام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كما من تحقيقه ولو كان مجرد النطق باللفظ
يقتضي صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك لا يستلزم المحذور الذي يظهر في موضع النزاع اعني الاغراء بالجهل
اثباتا على انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع انا العقل يدل على تخصيصه
ولم يقلوا في ذلك خلافا عن احد هذا دليل على ما ادعاه المص من الحمل المذكور بالمشار اليه وهو حمل
الكلام على الحقيقة عند التجرد عن القرينة لكنه يمانع فيه انه خارج عن محل النزاع للاتفاق عليه في غير المجمل وفي
المجمل اذا اقام القرينة لا يكون مما نحن فيه الا بنوع توجيه وحاصل الدليل انه لا نزاع بينهم في جواز تأخير القرينة
عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن كونه واحدا عرفا ومن هذا القبيل تعقيب الجمل المتعددة بالمتعاطفة
بالاستثناء ونحوه من الشرط والوصف وغير ذلك من المخصصات اذا اقام المتكلم القرينة على ارادة العود الى
الكل كما من تحقيقه في بحثه ولو كان مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة كما يدعيه الخصم لم يجز تأخير القرينة
عن وقت التلفظ بالمجاز وتعقيب الجمل المتعددة بالاستثناء العائد الى الجميع قال المحقق الجديد معترضا على المستدل
لم يقل ان مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة حتى يلزم الفساد المذكور بل المقتضي لصرفه الى الحقيقة عدم نصب
القرينة على المجاز لعدم الفراغ من الكلام وقطعه وهذا غير جار فيما ذكره ويمكن الجواب بان عدم صرفه الى
الحقيقة بمجرد النطق ليس الا لعدم فوات وقت القرينة فحينما لم يفت وقت القرينة لم يخرجه الى الحقيقة فعلى
المستدل بيان ان بعد الفراغ من الكلام وعدم حضور وقت الحاجة قد فات وقت القرينة واني له البيان واريد
المحقق القديم وسبق هذا المحشي الى هذا الخيال حيث قال لا ريب ان الخصم لا يدعي هذا لانه لا يجب عنده الحمل على
الحقيقة الا بعد تمام الكلام وفوات محل القرينة وقد صرحوا بان فوات محل القرينة هو اذا انفصل الكلام وخرج
عن كونه واحدا عرفا ولهذا لم يقبل الاستثناء المنفصل عن الكلام السابق عرفا وعلى هذا فوات وقت القرينة المقتضي
للحمل على الحقيقة هو الخلو من الغرض عنه فابدى بها لا ان يدعي ذلك كما يدعي انه كلام القديم اخذ مضمونه المحقق
الجديد فاعترض به على المص ودليل الجزائية وهو ان القوم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل فا
خرجوا الصبي والمجنون من آيتي الحج وذاته مع من خالف الوكل شيء وهو كل شيء تدبر وان لم يعلم السامع للفظ العام ان
العقل يدل على تخصيصه ولم يقلوا في ذلك خلافا الا حدث قال المحقق الجديد معترضا على اعطاء العقل للكلف فيما يستقل فيه
العقل يكفي مرافقا للاغراء بخلاف موضع النزاع واجيب بان المص انه لا فرق بين ما قبل اقامة الدليل العقلي
على التخصيص وبين محل النزاع قبل وقت الحاجة فكما انه لا اغراء ثمة فلا اغراء هنا والمستدل ادعى الفرق فعليه
البيان ومجرد اعطاء العقل من دون حمله على اعماله لا يكفي فارقا وجوز اكثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامة
وغيرهم من محققي العامة اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص مع ان ما ذكر من التوجيه للمنع
هنا لا يقتضي المنع هناك ايضا لان السامع للعام مجرد ذاته الحاجة القرينة حمله على الحقيقة كما حقق ولت
مراده ويكون اغراء بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص الذي هو قرينة المجاز

لاستلزام المحذور الذي يظهر في موضع النزاع اعني الاغراء بالجهل اثباتا من الزمنية

من تعقيب الجمل المتعددة الى الاخير الى الكل قرينة لانه الاخير

والاشارة في لم يجز ذلك لتأخير القرينة

الاشارة في قوله بمثل هذا الى تجويز اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي

وبعد فرض وجودها لا بد ان يعثر عليها فيحكم بمقتضاها قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز الحمل على شيء حتى يحضر وقت
الحاجة وعند ذلك توجد القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بما تقتضيه قد عرفت ان مذهب المص جواز تأخير
بيان العام المخصوص الى وقت الحاجة ولما كان ذلك ممتنعا جعل تجويز محققي العلماء اسماع العام المخصوص با
السمعي من دون اسماع المخصص دليلا على امتناعه ومن جملة ما استدلوا به قوله تعالى انكم وما تعبدون حصب جهنم حتى
قال ابن الزبعري وقد عبدت الملائكة والمسيح فهو لاء حصب جهنم فاخر بيان ذلك الى ان نزل قوله تعالى ان
الذين سبقت لهم منا الحسنى وقوله تعالى انما غنمتم من شيء ثم بين بعد ذلك بقوله عم ان السلب للقاتل وان
ذوي القربى هم بنو هاشم وبنو المطلب دون بني امية وبني نوفل مع ان ما ذكر المص من التوجيه وهو استلزام الاغراء
بالجهل للمنع فيما اعني منع تأخير بيان العام المخصوص الى وقت الحاجة على تقدير تمامه وانه لو تم لا يقتضي المنع هناك
ايضا يعني في اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص وذلك لان السامع للعام المخصوص
بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص مجرد ذاته القرينة يحمله ح على الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص الذي هو قرينة
المجاز وبعد فرض وجودها لا بد ان يعثر عليها فيحكم ح بمقتضاها قلنا في موضع النزاع يعني تأخير بيان العام
المخصوص انه لا يجوز الحمل على شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك توجد القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بمقتضاها
قيل على الفرق بين المقامين ص وذلك لما ثبت انه لا يحمل اللفظ على عمومه الا بعد البحث عن المخصص ودلالته على العموم
ظاهرة بعد البحث وقبله ليس كذلك واستمرار انتفاء ظهور الدلالة بعد البحث الى ان يعلم وقت الحاجة لم يثبت
بل مقتضى اطلاقهم الاتفاق على الحمل على العموم بعد البحث عن المخصص وقبله استمرار انتفاء شيء فيه غير ذلك انتهى كلام الفضل
وقال المحقق الجديد الفرق بينهما ان بعد الفحص فيما نحن فيه عند السماع لم يطلع على المخصص لعدم وجوده فيلزم الاغراء
بالجهل ح بخلاف ما اذا وجد المخصص في الواقع كما في محل النقض فانا بعد الفحص نطلع عليه فلا يلزم الاغراء وفيه ح فقد
ظهر الفرق بينهما من هذه الجهة وانكانا مشتركين في لزوم الاغراء من قول الامر انتهى واجيب عنه بان الاغراء فيما نحن فيه انما
يلزم بعد الفحص وعدم الاطلاع لو وجب حمله على الحقيقة ح قبل وقت الحاجة وهل الكلام الا فيه وبهذا الجواب يندفع
ايضا كلام صاحب القبل حيث قال ان المقتضي لصحة الحمل فيما ذكر عدم ثبوت اشتراط ذلك بخلاف الصورة المقيس عليها فانهم
قد اشترطوا في الحمل على العموم البحث عن المخصص ووافقتم عليه تأمل والعجب من السيد رحمه الله انه تكلم على المانعين
من تأخير بيان المجمل مثل هذا ولم يتنبه لورود مثله عليه حيث قال ومن قوي ما يلزمونه ان بقي لهم اذا
جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول وتكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد منها الذي
يجب ان يعتقد هذا المخاطب الى ان يعرف من الاصول المراد منها الذي يجب ان يعتقد من ذي المخاطب فاذن
قال الواقف قف عن اعتقاد التفصيل ويعتقد في الجملة انه يمثل ما يتبين له قلنا اي فرق بين هذا القول
وبين قول من جوز تأخير البيان الاشارة في قوله بمثل هذا الى تجويز اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي
من دون اسماع المخصص وحاصل الدليل السابق في قوله عم انهم قد حكموا بجواز اسماع الخ على جواز تأخير بيان المجمل
العام المخصوص ان جواز اسماع العام المخصوص ان جواز اسماع العام المخصوص من دون العلم بالمخصص وانتفاءه
يقتضي جوازه من دون البيان وح فالمماثلة ظاهرة في قوله بمثل هذا وقد يقال ان ما ذكره المص في

كانه القائل بالمنع من تأخير بيان العام والحال انه ليس بمراد للمتكلم فيكون ذلك اغراء بالجهل فان اجاب بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة

مقام التعجب

من السيد قدس سره يكر عليه بان كلام السيد قدس سره انما هو الزام الخصم بمعتقده لا انه قائل به ليلزم الاعتراف بالالزام
بالنسبة الى ما ذكره من قبح الخطاب الا يق قد يفهم القول به من آخر الكلام في قوله قلنا ليس الامر
كذلك لانا نقول لا نسلم دلالته على ما ذكرت الا انه يقتضي عدم تحقق التكليف بدون البيان
ومع عدم التكليف لا قبح في التاخير فلا يتم الزام السيد قدس سره حيث قال ومن قوي ما يلزم موتة
ان يق لهم اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول ويكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف
المراد فما الذي يجب ان يعتقد هذا المخاطب الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا يتوقف على اعتقاد
التفصيل ويعتقد في الجملة انه يمثل ما يبين له قلنا اي فرق بين هذا القول وبين قول من جوز
تاخير البيان فان قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب وفي الاصول بيان فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة
المراد ولا كذلك اذا اخر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان البيان في الاصول فلا بد من زمان يرجع
فيه اليها ليعلم المراد وهو في هذا الزمان قصيرا او طويلا مكلف بالفعل ومامور باعتقاد وجوبه والعزم
على اداء على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد عاد الامر
الى انه مخاطب بما لا يتمكن في الحال من معرفة المراد به وهذا هو قول من جوز تاخير البيان ولا فرق في
هذا بين الحكم بين طويل الزمان وقصيره فان قالوا هذا الزمان الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فيجري
مجرى زمان مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان مهلة النظر لا بد منه
ولا يمكن ان يقع المعرفة الكسبية في اقصر منه وليس كذلك اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول لانه
قادر على ان يعرف البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى الاصول هذا كلامه
هذا شروع في حكاية كلام السيد على ما نقض من تاخير بيان المجمل وحاصله ان من الدليل القوي الذي يلزم منه
الخصم ان يق لهم اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل حال كون بيانه في الاصول من الادلة السمعية والعقلية وتكليف
المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فما الذي يجب ان يعتقد هذا المخاطب الى ان يعرف من الاصول المراد فان
قالوا يتوقف على اعتقاد التفصيل ويعتقد في الجملة انه يمثل ما يبين له قلنا اي فرق بين هذا القول وبين قول من
جوز تاخير بيان المجمل فان قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب وفي الاصول بيان فهو متمكن من الرجوع الى تلك
الاصول ومعرفة المراد منها ولا كذلك اذا اخر البيان في المجمل قلنا ولا يان هناك فانه لا يكون متمكنا حينئذ قلنا اذا
كان البيان في الاصول على ما اعترفتم به فلا بد من زمان يرجع فيه المكلف اليها ليعلم المراد والحال انه في هذا الزمان
قليل كان او طويلا مكلف بالفعل ومامور باعتقاد وجوبه والعزم على اداء على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد
وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد عاد الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن في الحال اي حال الرجوع الى تلك الاصول
من معرفة المراد به وهذا بعينه هو قول من جوز تاخير البيان في المجمل ولا فرق في هذا الحكم اعني الخطاب بما لا يتمكن المكلف
في الحال من معرفة المراد به بين طويل الزمان وقصيره فان قالوا يعني ما نعني من تاخير البيان في المجمل هذا الزمان الذي
اشرتم اليه وهو زمان الرجوع الى الاصول لا يمكن فيه معرفة المراد فلا يكون مكلفا به يجري مجرى زمان مهلة النظر
الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه لانه يجب ان يكون بل لا بد منه فتكون تلك المدة المذكورة مغتفرة كما انها جزء من الخطاب وحاصل

لانه قد يكر بتقديم من حصل التكليف

قبل وقت الحاجة

قولهم ان زمان الرجوع مستثنى من البين فلا تكليف فيه كزمان مدة النظر ومهلته في المعارف لا آلهة فلنا
في جوابهم ليس الامر كذلك يعني لا يجري الزمان المشار اليه مجرى زمان المهلة لان زمان مهلة النظر
في المعارف لا آلهة شيء لا بد له منه فان وجوب المعرفة عقلي لا شرعي فيتعذر تحصيلها بدونه اذ
لا يمكن ان تقع في المعرفة الكسبية في اقصر منه وذلك بخلاف زمان الرجوع اذ عند الامر منه تقع ليرجع اليه
وح فقولهم ان المخاطب غير مكلف في زمان الرجوع لعدم امكان معرفة المراد ظاهر البطلان والى هذا
الاشارة بقوله وليس كذلك اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول على قولكم لانه تعم قادر على ان يقرن
البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى تامل الاصول ليعرف المراد منها انتهى كلام السيد قدس سره قال
بعض الافاضل ايضا ان السيد المجمل من حيث هو مجمل ليس له دلالة ظاهرة على احد معانيه ليلزم الاغراء بالجهل
كما في لفظ العام فلا يفهم السامع منه ارادة احد المعنيين بالخصوص بدون البيان ولا يترجح عنده ذلك
وح فلا فرق بين ان يكون بيانه في الاصول فيتوقف الاطلاع عليه المتقي زمان يحصل فيه ذلك اولم
يرد له بعد بيان اصلا الى وقت الحاجة فلا يتفاوت دلالة المجمل في الزمانين ولا يحمل على احد المعنيين بخصوصه
ان كان مشتركا في ذلك من جوز صحة الخطاب به في الصورة الاولى يلزمه التجوز في الثانية لعدم الفرق و
هذا بخلاف دلالة العام فان دلالته عند السيد قدس سره وعنده ظاهرة في ارادة العموم عند التجرد عن القرينة
في الكلام وبعد البحث عن المخصص اما قبل البحث عن المخصص فليس له دلالة ظاهرة عنده فيتساوى المجمل في
صحة الخطاب من دون البيان الحاضر ولا يلزم منه الاغراء بالجهل لان السامع قبل البحث لا يرجح ارادة العموم منه
بل يتوقف الى ان يبحث عن المخصص فيرجح العموم عند عدم الوجدان ولا توقف هذا الترجيح الى حضور وقت
الحاجة فلو اراد به الخصوص في هذه الحالة من دون البيان لاجمالي لزم الاغراء كما ذكره قدس سره وذلك ظ
وليت شعري كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه فيقال له اذا جوزت استماع العام المخصوص
دون استماع مخصصه لكنه يكون موجودا في الاصول والمخاطب مكلفا بالرجوع اليها فما الذي يجب ان يفهمه المكلف من العام
قبل ان يعثر على المخصص في الاصول فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة وتمكنه من الرجوع اليها هناك وانتفاء الامر في موضع
النزاع قلنا القرينة وان كانت موجودة لكن العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها فقد ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقة
هذه الكلمة كثيرا ما يذكرها العلماء في محاوراتهم وهي وان كان معناها ليس على حاصل على ان يكون من الشرعي
العلم لكنها للتجوز في الحقيقة كالا يخفى فكان المص تعجب من حال السيد وغفلته عن الامر المذكور والتقدير
ان التعجب من غفلة السيد قدس سره من ورود مثل ذلك الذي ذكره عليه حيث جعل العام المخصوص من دون العلم
بمخصصه بمنزلة المجمل المبين في الاصول من دون العلم بالبيان يرد عليه كلما اورده عليه فيقال له عليه اذا
جوزت استماع العام المخصوص من دون استماع مخصصه لكنه يكون موجودا في الاصول والمخاطب به مكلف
بالرجوع اليها فما الذي يجب ان يفهمه المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصص في الاصول فان قلت يتوقف عن
اعتقاد احد الامرين من العموم والخصوص بعينه ويعتقد انه يمثل العموم ان لم يظهر المخصص او الخصوص ان ظهر
قلنا ما الفرق بين هذا وبين ما قلناه من جواز تاخير بيان ذي العام فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة

وهذا الجهل ضروري لازم يقع وضعه بخلاف الجهل في صورة تاخير البيان فانه يمكن دفعه بعدم التاخير

فان قلت يتوقف عن اعتقاد احد الامرين بعينه ويعتقد انه يمثل العموم ان لم يظهر له المخصص قلنا ما

لا يريدها المخاطب من غير دلالة على انه يتجوز وهو الذي يعبر الاوتكال عن فحوى متن

الفرق بين هذا وبين قلناه من كون تاخير البيان كلام م

وهي وجود المخصص في الواقع ويمكنه من الرجوع اليها مشاركا في العام المخصوص مدون اجماع المخصص وانتفاء
هذين لا مرين في موضع النزاع وهو تاخير بيان العام قلنا القرينة وان كانت موجودة لكن العلم بها موقوف
على زمان يرجع فيه اليها ففي ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقة لم يرد بها المخاطب به فرغير دلالته
على انه مجاز وهو الذي نفيت الاشكال عن فيه في الوجه الاول من الوجوه من الاحتجاج على منع تاخير بيان
العام المخصوص بهذا وقد يقال انفصال السيد قدس سره ان السيد لا يجوز هذا بل ما ذكره سابقا الزام
لمن يقول بحيث ان المانعين من تاخير بيان المجمل يجوزون ان يخاطب ويكون بيانه في الاصول ويكلف المخاطب
الرجوع الى الاصول وح لا يلزم من الزام القائل بالاول من القول وعلى تقدير ان يكون مراد السيد جميع ما ذكره المص
يمكن ان يقال القرينة المجمل والعام بان المجمل يعتقد ساعة مجيء المبين بعد حرمانه خلافا للعموم وقد يدفع
مخالفة ايضا انه لا يلزم من جوازه ذلك جوازه بعد البحث عن المخصص وقبل الحاجة لانه قبل البحث عن المخصص ليس له
ظاهر فيتوقف وعده كيف يصير ظاهرا في العموم فيحمل عليه فلا يجوز ح ارادة غير الظاهر مع عدم البيان الاجمالي بخلاف الاول
اذ لا يحمل على شيء وقد مضى شرح مضمون هذا الكلام على ما عرفت فان قلت هذا الزمان مستثنى من البين وانما
يستقبح الخلو عن الدلالة فيما قبله قلنا قبل مثل ذلك في مو

ضع النزاع

بيان السيد ان قال ان زمان الرجوع الى القرينة مستثنى من البين وانه مثل زمان مهلة النظر في عدم التكلم من
معرفة المراد فلا يكلف به لانه يكون الخطاب على ما عرفت اليه لا شاره وانما يستقبح الخلو عن الدلالة فيما بعد
هذا الزمان قلنا فاقبل مثل ذلك في موضع النزاع فان العام المخصوص مثله ان قيل بهذا الكلام نظير قول
السيد فيما تقدم فان قالوا هذا الزمان الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد بالنظر الذي لا يمكن وقوع مطلقه
المعرفة فيه فلم يرجع المص هنا بما اجاب به السيد ثمة من ان امر ليس كذلك لان زمان مهلة النظر يمكن وقوع مطلقه
معرفة التي لا بد منه ليكون قادرا عليه على وفق نظائره قلنا للاشارة الى انه لا يمكن دفع ذلك بتحقيق احد هما
ما ذكره السيد قدس سره والآخر ما ذكره المص قدس الله سره وبقي الكلام على ما ادعاه من دلالة العرف
على قبح تاخير القرينة عن حال الخطاب مطلقا مستشهدا بما ذكره من الوجوه الثلاثة فانه يرد عليه لا نسلم دلالة العرف على
القبح في الكل نعم هي في غير محل النزاع موجودة وبعد الاشتراك في مفهوم التجوز لا يقتضي التسوية في جميع الاحكام واما الوجه
الثاني فلا يشهد بها فلا دلالة فيها لان وقت الحاجة في الوجه الاول وهو الانزجار عن الفعل المهدد عليه مقارن للخطاب فلا بد من
اقول المص من هذا الكلام اعراض عن الغرض الاول منع ما ادعاه السيد من القبح في موضع النزاع بل هو في غير
موضع النزاع ورد بان القاعدة ليست الا من جهة العدول عن معنى اللفظ الحقيقي الى غيره من دون قرينة
لا بخصوصية الفرد وما يساوي في محل النزاع وغيره الغرض الثاني ان الوجوه التي استشهد بها لا دلالة له
فيها على المط لان وقت الحاجة لا يجوز التاخير عنه اما في الوجه الاول فهي قوله افعل كذا يريد به التهديد فانه
لا يجوز تاخير بيانه فاذا اخره كان قبيحا لانه مجاز لم يرد بعينه وانما في الثاني والمراد به افعل زيدا
فالامر فيه ظ وانما في الوجه الثالث والمراد به رميت حمارا فانه ليس من محل النزاع ورد بان غرض السيد قدس سره

بالامثلة ليس كونها من محل النزاع بل للاستشهاد على ان اللفظ اذا اريد به المجاز من دون قرينة قبح مطلقا سواء في وقت
الحاجة وغيرها اذا تقرر ذلك فلنرجع الى مطارح الفاظ الكتاب قوله على ما ادعاه يعني السيد في قوله والذي يدل
على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم منا الخ وقوله مطلقا يعني في الاخبار والانشاء وقوله في الكل يعني محل النزاع
وغيره وقوله نعم هي في غير محل النزاع موجودة يعني به تاخير البيان عن وقت الحاجة فانه قبيح لكنه غير محل النزاع ومحله
التاخير عن حال الخطاب واصله ان دلالة العرف على القبح في غير محل النزاع اعني المجازات المقترنة بالقرينة موجودة والفارق
هو التجوز وعدمه وقوله وجود الاشتراك في مفهوم التجوز بهذا وقد يدفع مجانبة السيد ان مقصوده بمجرد كون
المتكلم اذا قصد من اللفظ غير الحقيقة من دون القرينة كان قبيحا وانه حقيقة التهديد عنه فانما يحصل مع مخالفة الحاجة
قرينة للفظ فالقبح الناشي من تاخير القرينة ح انما هو باعتبار عدم تحقق معنى التهديد المطلوب حصوله لا بمجرد كونه تاخيرا
العرض المقصود من هذا الكلام انه على تقدير فرض الاشتراك في مفهوم التهديد المطلوب بصيغة افعل في العرف انما يحصل
مع مقارنة قرينة للفظ فيه وهنا يقبح الخطاب فالقبح الحاصل من تاخير القرينة ح انما هو باعتبار عدم تحقق معنى التهديد
المطلوب حصوله وذلك لانتفاء المعنى المجازي بانتفاء قرينته المانعة لا بمجرد كونه تاخيرا وتوضيح المقام انه اذا
اريد بافعل التهديد احتاج الى قرينة مانعة من ارادة المعنى المعين معينه للمعنى المجازي وقرينة مبينة للمعنى المراد منه
فبالاولى يحصل حقيقة المعنى المجازي وبالثانية تبيانه وح فالقبح المذكور ناشي من تاخير الاولى وليس محلا للنزاع
ولما محل النزاع الثانية والوجه الثاني ان وقت الحاجة فيه متاخر انتفاء قبح التاخير فيه وان فرض
مقارنا للخطاب سلمناه ولا يجدي
ما تقدم كلاما على الوجه الاول من الوجوه الثلاثة للسيد اعني افعل كذا مريدا به التهديد وهنا هو يتكلم على الوجه الثاني
من الوجوه الثلاثة وهو اقتل زيدا مريدا به الضرب الشديد فان منع من تاخير البيان فيه اتى بشاهد على مدعاه من
عدم تاخير البيان في العام المخصوص فقال له في الجواب عن السيد هذا الكلام في وقت الحاجة فيه متاخر عن
وقت الخطاب فانا نمنع من قبح التاخير فيه اذ هو عين المتنازع فيه وان فرض مقارنا للخطاب سلمنا قبح التاخير لكن لا
يتفق لانه ليس من محل النزاع والوجه الثالث ليس من محل النزاع في شيء من قبيل الاخبار وليس لها وقت
حاجة بخصوص التاخير اليه يجب اقتران القرينة فيها للخطاب وقضاء العرف بذلك فيها ظ ايضا مع ان تجريدها
عن القرينة المبينة للمراد منها حال العدول عن موضوعها يصيرها كذبا على ما هو المحقق من عدم المطابقة للخارج وفيه معلوم
هذا كلامه على الوجه الاول من الوجوه الثلاثة للسيد وهو قوله رميت حمارا مريدا به رجلا بليدا وحاصل
الكلام على هذا الوجه انه ليس من محل النزاع في شيء وذلك لانه من قبيل الاخبار والنزاع في الانشاءات
التي لها وقت حاجة بخصوص التاخير اليه فاما الاخبار فليس لها وقت حاجة كذلك فيجب ح اقتران القرينة
فيها بالخطاب بخلاف ما نحن فيه وقضاء العرف بقبح تاخير القرينة عن وقت الخطاب في الاخبار ظ لقضاء الوضع
بذلك مطابقا للوضع والعرف في القضاء مع ان تجريد الاخبار عن القرينة المبينة للمعنى المراد منها وهو المعنى
المجازي حال العدول عما عن موضوعها على تقدير فرضه ووقوعه بصيرها كذبا على ما هو المحقق في تفسير الكذب
وتعريفه من انه عدم المطابقة للخارج وقبح ذلك معلوم لا ريب فيه فيقال عليه ان خروج الاخبار عن محل

لا يقع من شاهل وذلك لان الاخبار عن افعال الرسول صلى الله عليه وآله لا البيان تعليم الناس فعل ما فعله ممكن فاذا وقع
عملا وآخر بيانه لا مانع منه كما اذا قال امام صلى الله عليه وآله في الكعبة فافعلوا مثله ولم يعلمه ان الصلوة واجبة
او مندوبة فاذا اخر البيان الى وقت الحاجة وهو لما كان فعل الصلوة جاز فالخروج عن محل النزاع مطلقا
لا يخفى ما فيه ثم ما ذكره المص ايضا من عدم المطابقة للخارج على تقدير تسليمه يلزمه حيث يجوز تاخير البيان
فكيف يقع من الحكيم على ان الخبر ليس بمتعين ان يكون مفاده الصدق ويجب اقتران بما يدفع الكذب كما يفهم
من ظاهر الكلام وربما يجاب عن هذا بان مفاد الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلي او بتقييد النزاع
باخبار الرسول ولا يخفى عليك ايضا فان قيل اي فرق بين قوله وقضاء العرف وبين قوله ولا بد العرف
قيل الاول يرجع الى الوضع والثاني الى محل العرف بهذا واعلم ان المحشي الحديد اعترض على المص قدس سره
في موضعين الاول قوله ليس من محل النزاع في شيء لانه من قبيل الاخبار فقال معترضا عليه لا يخفى ان
المستدل لم يذكره من حيث انه محل النزاع بل ذكره نظيرا وقياسا فلا يضر منع كونه من محل النزاع بل لا بد
من منع الجامع وابداء الفرق انتهى ورد بان مراده انه ليس من مقوله محل النزاع في شيء حتى يمكن ان يعتبر
بينهما جامع ويصح قياسه عليه لانه من قبيل الاخبار وليس لها وقت حاجة يتصور التاخير اليه بل وقت
حاجتها مقارن للخطاب لان المفهم بها الافهام ح فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب اتفاقا الموضع الثاني
قوله على ما هو التحقيق في تفسير مفهوم الخبر مضافا عليه هذا مستغرب بادنى لوث الكذب بعدم المطابقة
لم يكن كذبا وفيه نظر اذ المنظور في المطابقة ان كان هو المفهوم الظاهر من الكلام يلزم كونه كذبا
سواء اعتبر مطابقته مع الخارج او مع اعتقاد المتكلم وان كان المنظور مراد المتكلم لم يكن يلزم الكذب
اعتبر مطابقته مع انها كانت هذه الكلام لا حاصل له انتهى ورد بان هذا الكلام من المص
قدس سره اشارة الى مخالفة مذهب الجاحظ فان مذهبه ان صدق الخبر مطابقته للواقع مع اعتقاد المخبر
انه مطابق وكذبه عدم مطابقته مع اعتقاد انه غير مطابق وما لم يجتمع عنهما فليس بصدق ولا كذب وتفصيل
مذهبه مشهور بين القوم وهو ان الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل منهما اما مع اعتقاد انه مطابق
او اعتقاد انه غير مطابق او بدون الاعتقاد فهذه ستة اقسام واحد منها المطابق مع اعتقاد انه مطابق وواحد
كاذب وهو غير المطابق مع اعتقاد انه غير مطابق والاربعة الباقية وهي المطابق مع اعتقاد اللامطابقة
وواحد او بدون الاعتقاد وعدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة او بدون الاعتقاد ليست بصدق ولا
كذب وكل من الصدق والكذب بتفسير الحاجب اخص منه بتفسير الجمهور اذا تقرر ذلك ظهر انه لا يلزم
على مذهبه كذب في المثال المفروض لجواز ان يكون المتكلم معتقدا للمطابقة او لا يكون له هناك اعتقاد
اصلا وليس هذا الكلام من المص قدس سره اشارة الى مخالفة النظام القائل بان صدق الخبر
مطابقته لاعتقاد المخبر مطلقا وكذبه عدم المطابقة كذلك حتى يرد عليه النظر المذكور
ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني فانا لا نسلم انه بالتاخير يكون قد دل على الشيء بخلاف ما هو به

بصيرة الكذابين

ايما يستقيم هذا لو كان الكذب عدم مطابقة المفهوم الظاهر من الكلام للخارج اما لو كان عدم مطابقة المراد للخارج فلا يلزم الكذب وقوله من عدم المطابقة م

فاذا كرم م

صادق وهو م

المراد من التحقيق المشار اليه التحقيق المذكور في الحل الذي حاصله منع تحقق الدلالة قبل وقت الحاجة على شيء من
العموم والخصوص بل كل منهما محتمل ولا يحصل الدلالة على المراد الا بعده لا نمنع ان اتى بقرينة الخصوص فيحصل
الدلالة عليه وان لم يات بها حصلت الدلالة على العموم على انه مراده والمراد من التاني في قوله يظهر الجواب عن
التاني لاحتجاج الثاني للسيد على مدعاه وتنقيح الكلام في المقام انك قد عرفت ان مذهب السيد في العام
المخصوص منع تاخير بيانه عن وقت الخطاب وقد اجمع على ذلك بوجوه ثلثة لعاب المص عن اقلها اولا بالنقض بالنسخ
على ما عرفت وثانيا بالحل ومن تحقيق المص الحل يظهر الجواب عن الاحتجاج الثاني من الاحتجاجات الثلاثة للسيد
قدس سره على منع تاخير بيان العام عن وقت الحاجة وحاصل الجواب انا لا نسلم ان المخاطب بتاخير البيان يكون
قد دل على الشيء بخلاف ما هو به لانه لا دلالة ح على شيء مراد قبل وقت الحاجة بدون القرينة حتى يرد ذلك بين
العموم والخصوص ويبطل كل واحد من الشقين بل المراد انما يتحقق بعده وانما حصلت قبله الدلالة على العموم على سبيل
الخطور بالبال وكان لاشتباه من السيد انما نشأ من عدم الفرق بين الدلالة وبين لان لفظ العموم مع
تجرده يقتضي الاستغراق الخ قلنا مسلم ولكن لا بد من بيان محل التجرد فان جعلتموه وقت الخطاب فممنوع لانه المدعى وان
كان ما بينه وبين وقت الحاجة فلم ولا ينفعكم قوله فاذا خاطب به مطلقا الخ من ان يكون دليلا على الخصوص الخ قلنا هو لم يدل به فقط على الخصوص
هذا نقل كلام السيد في احتجاجه الثاني على مدعاه مع الكلام عليه وصورته ان لفظ العموم مع تجرده عن
قرينة البيان يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به مطلقا من غير دليل الخصوص لا يخلو من ان يكون قد دل به على
العموم الخصوص وذلك يقتضي كونه دالا على ما لا دلالة له فيه وهو غير صحيح او يكون قد دل به على العموم فقد
دل على خلاف مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ العموم والجواب ان ما ذكرت مسلم اجمالا
ولكن لا بد من بيان محل التجرد فان قلتم انه وقت الخطاب فذلك ممنوع لان ذلك مدعاكم فنحن نمنعه وان
قلتم ان محل التجرد هو ما بين وقت الخطاب وبين وقت الحاجة فذلك مسلم ولكن لا ينفعكم لانا نقول به ايضا
غاية واذا كان محل التجرد هو جميع تلك المدة فلا يحكم بما اقتضاه به خصوصا ولا عموما الا بحضور وقت الحاجة
بدون مخصص او بنصب قرينة العموم وبيان ذلك لما كان محل تجرد لفظ العموم هو ما بين وقت الخطاب
وبين وقت الحاجة كما عرفت ووقت استقراره دلالته على العموم والخصوص هو وقت الحاجة ويجيء الجواب
عن المانع منه لم يكن لفظ العموم قبل ذلك محكوما عليه باحدهما وح فهو صالح لكل منهما غير دال على احدهما
اذ التقرير ذلك فتردد السيد قدس سره في الاحتجاج مردود وظهر تنقيح الجواب عنه على ما ذكرناه اذ هو لم يدل
بلفظ العموم فقط على الخصوص بل مع القرينة التي نبينها على ذلك بحيث لا يستقل واحد منهما بالدلالة عليه
ولا يلزم من عدم صلاحيته للدلالة بمجرده عدمها مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز رأسا وان انضمت اليه القرينة
مع انه من المعلوم الذي لا ريب فيه ان اللفظ بمجرده لا دلالة له على المعنى المجازي بهذا وقد يقال ان قول الكلام في المقام الكلام م
بهذا لا يدفع كلام السيد قدس سره لان الغرض في الدلالة قبل وجود القرينة وما بعدها فلا نزاع والكتابة في
عدمها للصلاحية

قد علم كلام السيد قدس سره فنقول ان المخاطب بتاخير البيان من المخاطب بانه الان يكون قد دل بما دلالة لا يتصور ان يكون مراده الخصوص او دل على العموم فقد دل على خلاف مراده لان مراده الخصوص فوقت الخطاب ليس له الا مدخل اصل بدلالة اللفظ حتى يتقيد به والعبرة انه بالتاخير يكون قد دل على العموم فقط م

ومن هذا التحقيق م

اي بيان ان التجرد عن القرينة في محل يقتضي الاستغراق فان اذعت بان تجرد لفظ العام في وقت الخطاب عن القرينة يقتضي الاستغراق فيه ثبت ما ادعيت ما ذكرناه من بقاء احتمال التخصيص وان انتفاء موقوف على ثبوت امتناع تخصيصه وقولهم الاصل الحقيقة بمعناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة او وقت الحاجة يحمل على الحقيقة لا مطلقا وتفصيل الكلام في المقام م

هذا نقل الجواب السيد عن القول المذكور في الاحتجاج الثاني للسيد على مدعاه وغرض المصنف بات ما نفاه السيد
من تأخير زمان الحاجة في اللفظ وذلك بان توهما المانع من تأخير زمان الحاجة فيه بمعنى انه ينقطع عنده احتمال
عروض التجوز الذي كان قبله فيحمل اللفظ ح على حقيقته ان لم يكن بعد وجدت القرينة الدالة على خلافه
والا فيحمل على المعنى المجازي واي بعد في هذا التأخير وما الدليل عليه والحال انكم تجيزون نقولون بمثله في زمن
الخطاب لانكم تجوزون التجوز في اللفظ ما دام المتكلم مشتغلا بالكلام الواحد لاحتمال ان يتداركه خلافا ما هو المفهوم
من ظاهر كلامه باستثناء ونحوه فما لم ينقطع ذلك الكلام الواحد لم يجز للسامع ان يحكم بارادة شيء من ذلك اللفظ
وعندنا انه يجوز والفارق منه يظهر ما هو المطلوب اما بحسب القرينة فالمجاز واما بعدها فالحقيقة فظهر ان الدلالة
عندنا وعندكم انما يستقر وتعلم بعد مضي زمان وكون ذلك الزمان مختلفا بالطول عنه عندنا والقصر بما هو عندكم
لا يجوز ان يكون التأخير فلم تكن ح وانت خبير بان الزمان نفسه ليس مؤثرا في الدلالة بل المؤثر حقيقة في الدلالة
على الخصوص انما هو وجود القرينة وفي الدلالة على العموم عدم القرينة لكن وجودها وعدمها لما كان في زمان
الحاجة جاز انتساب التأخير اليه مجازا بهذا وقد يقال ان الفرق بين المقامين ظ فلم قلتم ان الدلالة عندنا
وعندكم انما تستقر الخ وذلك لان الكلام المتصل لا يحكم فيه بالصحة ثم واما اللفظ الذي لا يتعقبه غيره يحكم بعد
اولية ظ عند انقطاع الكلام وبهذا يتضح فساد قوله وذلك قائم قبل وقت الحاجة لظهور منع قيامه بعد
علمت من جواز التجوز قبله وعدمه بعده كما يقوله هو في وقت الخطاب بمجيء احتمال المنافي لقيام الدلالة قبل وتنتفي
تحصيل الدلالة من بعد قوله لحصوله معنى

اصل م

الاشارة بهذا ترجع الى انقطاع احتمال عروض التجوز وهو المعبر عنه بقوله بحيث انه ينقطع به احتمال عروض
التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته الخ والكناية في قوله للسيد وذلك اشارة الى مقول قول السيد في دلالة
اللفظ على العموم التي يرجع اليه وانما كان قوله وذلك قائم قبل وقت الحاجة فاسد الظهور منع قيامه
بعد ما علمت من جواز التجوز قبل وقت الحاجة وانه يمكن ان يراد بالعموم الخصوص وعدم ذلك القيام بعد
حضور وقت الحاجة كما يقوله السيد المانع من التأخير وقت الخطاب فانه يقول انه يجوز التجوز قبل
مضي وقت الخطاب وعدمه بعد مضيه كما مرت اليه الاشارة وينتفي احتمال عروض التجوز المنافي لقيام
الدلالة قبل وقت الحاجة على تقدير التأخير وينتفي الاحتمال ويحصل الدلالة على المراد من بعد حضور وقت
الحاجة وذلك اما بحسب القرينة فالمجاز او عدمها فالحقيقة بالنسبة الى العموم والخصوص وحاصل
المنع في قوله لظهور منع قيامه ان مراد السيد بالامر في قوله دلالة اللفظ على العموم انما هو الامر
يرجع اليه الوضع فان اراد ان الوضع يقتضي الدلالة بالمعنى الثاني وهي الدلالة على الشيء على سبيل الظهور
بالبال فغاية معلوم لكن الكلام ليس فيه وان اراد انه يقتضي الدلالة بالمعنى الاول وهي الدلالة
عليه على انه مراد فقيامه ممنوع والسند ما ذكره من جواز التجوز قبل وقت الحاجة هذا وصحيح قبله وبعده لوقت
الحاجة وعدمه لمنع قيامه وقيامه لذلك قوله على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا
هذا حكاية صورة قلنا ونحن لا نجيز التأخير الا فيما يتضمن التكليف اعني الانشاء لانه الذي يعمل فيه وقت الحاجة

وبهذا يتضح فساد قوله

والتاسعة من الاخبار فلا بد من اقتران بيان المجاز فيها كما بيناه واما جواب الثالث فواضح لا يكاد يحتاج
الى البيان لانه غرض القائد في الخطاب بالمجمل يقتضي مثله في العام اذ قائل ان يصير مجملا في المعنيين وهو
غير صادر ولا فيه خروج عن القول بكونه موضوعا للعموم وما ذكره من الرجوع الى القول بالوقف لا وجه
له فان الوقف فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف الى كمال الخطاب ومن المعلوم ان ذلك لا يعد توقفا
والقرينة فيما بعد الحاجة جلية لان الخصوص عندنا يحتاج الى القرينة فبدونها يكون للعموم واهل الوقف يقولون
بان المحتاج الى القرينة هو العموم فان الخصوص متيقن الارادة على كل حال هذا حكاية صورة
كلام السيد فلكم في احتجاجه الثاني على معتبر وقت الحاجة الذي سوغ التأخير اليه مطلقا نقله المصنف لكم
للرد عليه بانا انما نجيز التأخير فيما له وقت الحاجة متصور التأخير اليه كالانشاء لانه هو الذي يعمل فيه
وقت الحاجة اما ما ليس له وقت حاجة متصور له وقت التأخير اليه وهو كالاخبار فلا بد من اقتران بيان
المجاز الواقع فيها بها كما بيناه في الجواب عن الوجه الثالث فهو توافقك على ذلك واما الجواب عن دلالة
احتجاج الثالث للسيد فلكم وهو قوله الثالث ان الخطاب وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم مع
تجويز ان يكون مخصوصا ويبقى له في المستعمل لا يستفيد في هذه الاشياء ويكون وجوده كعدمه
واضح وذلك لان وضعه للعموم يقتضي دلالته عليه بالمعنى الثاني ولا ينافيه عدم دلالته بالمعنى الاول هذا واما
ما ذكره السيد في اثناء استدلاله من الرجوع الى القول بالوقف حيث قال لان اعتقاده اي التابع
للعموم مشروط وكذلك اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا الا ان يبقى معتقدا له على احد الامرين اما العموم
او الخصوص فيجب على التردد وينتظر وقت الحاجة واما ان يترك على حاله فيعتقد العموم او يدل على الخصوص فيحمل
عليه وهذا هو نص قول اصحاب الوقف في العموم فقد صار اليه من ذهب الى ان لفظ العموم مستعمل
بظاهره على اقبح الوجوه فلا وجه له وذلك لان التوقف فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف الى
كمال الخطاب واتمام الكلام ومن المعلوم الذي لا يدخله الشك ان ذلك لا يعد توقفا وذلك ان الوقف
التوقف في الوضع والدلالة بالمعنى الثاني وهذا توقف في الدلالة بالمعنى الاول وابن هذا من
ذلك والفرق بينهما ظاهر جلي فيما بعد الحاجة لان الخصوص عندنا يحتاج الى القرينة وبدونها يكون اللفظ
للعموم على الاصل وضعه واهل الوقف على العكس من ذلك لانهم يقولون ان المحتاج الى القرينة هو العموم
واما الخصوص فهو متيقن الارادة على كل حال ممنوع وان كان المراد لانه فكون يحتاج الى القرينة وبدونها
للعموم بخلاف اهل الوقف فان العموم عندهم يحتاج الى القرينة واما الخصوص بالمعنى لانهم فهو متيقن الارادة على

وكان هذا دفع لما يتوهم ان هذا خروج عن الفرض وهو القول بكون العام موضوعا للعموم كما ذكر عند تحرير المذاهب بان هذا التحرير وجاء الفرض اذ كونه موضوعا للعموم لا يقتضي دلالته على العموم دوما بحيث عند الخطاب بل تكفي دلالته عند الحاجة ومع عدم القرينة خلاف العموم والاصل لا اطلاق المعنى مخصوص بوقت الحاجة لا قبله صح

على المذهبين جميعا مع القرينة وعدمها فاظهر الفرق بين المذهبين والغرض بان المراد بالخصوص ان كان هو الجامع السلبي فكونه متيقن الارادة على كل حال م

كالحال اي عندنا وعند اهل الوقف جميعا فتامل الخامس في الاجماع الاجماع يطلق لغة على
معنيين احدهما العزم وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا فانهما الاتفاق وقد نقل في لاء
صطلاح الى اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوي الشرعية على امر من الامور الدينية

المطلب الخامس من المقصد الثاني من الكتاب في رابع الادلة الشرعية وهو الاجماع والاجماع لغة يطلق بمعنى
احدهما العزم نحو فاجمعوا امركم والاصيام لمن لم يجمع الصيام وهذا ونحوه على الحذف والايصال اي على امر يجمع
الصيام كان العزم قد يحذف من صلته نحو فلما ذهبوا به واجمعوا ان يجعلوه في غيابت الجب فلا تعزموا عقدة النكاح وثانيهما الاتفاق مطلقا يقال اجمع
القوم على كذا اي اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوي الشرعية
على امر من الامور الدينية قولا كان او فعلا او تقريرا بالاثنين منها او الثلاثة على ما مر به جماعة في عصر من الاعصار
فلا يرد ان هذا الحد يعم الاتفاق من الدين بعثة النبي صلى الله عليه وآله اليوم القيمة فيخرج الاتفاق في عصر من
الاعصار من الحد مع انه اجماع اتفاقا قيل عليه هذا التعريف لا يتم عندنا معشر الامامية لان المعصوم لابد من
دخوله في الاجماع واتصافه باعتبار القول في الفتاوي غير لائق بل لا يجوز كما انه لا يتصف بالاجتهاد فان كان من يعتبر
قوله في الفتاوي لا يلزم ان يكون رد الخلاف الامام فقط بل يكفي ان يكون قول المعصوم معتبرا في الفتوى والا كان
قوله الحاصل يعتبر في الفتوى فلم لوازم هذا المعنى لدخول غير المعصوم من المجتهدين بالاحاديث فلا يلزم مذ
خلاف في الفتوى بل وغيرهم ايضا والمشهور اتفاق المجتهدين على ما قيل والمكرر في كلام الاصوليين اتفاق اهل الحل
والعقد وهو شامل المعصوم وغيره من المجتهدين لانهم فسروا اهل الحل والعقد بالاطلاق والعهد والمنع
كالامامة والحظر والاباحة الى تفسيرهما بالمجتهدين لشكل الحال لا المعصوم لما انه لا يخفى ان تقييد المتفكر
بالامور الدينية يخرج الامور الدنيوية كالحروب ونحوها فيقيد بعضهم بالشرعي واراد به الادراك لولا خطاب
الشارع فهو اخص من الديني لتناوله وجود الصانع ونبوة نبينا عليه السلام وانها غير موقوفة على السمع والمقدس
لم يقيدها بعضهم مع انه لابد منه اذ لا اجماع الا به ولعل تركه للوضوح والا لزم عدم انعقاد الاجماع الى آخر
الزمان كما عرفت وح لا يبقى في احتياج التعريف اليه قال المحشي الجديد لا يخفى ان لفظ الاتفاق يشعر باعتبار
تعدد من يعتبر قوله من الامة في حصول الاجماع وان كان لفظ من يعم الواحد والمتعدد كلفظ المجتهدين مرجحا
في التعدد انتهى ولا يخفى ما فيه من المسامحة ثم قال فنقول على ما يشعر به لفظ الاتفاق من تعدد المعتبرين
يلزم انه لو اتفق المعصوم مع العلماء على امر ديني بحيث لا يعلم بخصوصه وليس فيهم عالم غيره لم يكن اجماعا
والظاهر ان هذا اجماع على زعم الامامية ولا اعتبار لعلم باقي المتفقين عندهم في الاجماع واجيب بان هذا تعريف
للاجماع باعتبار لفظ افراده ثم قال وايضا يشعر لفظ من بانه على تقدير تعدد المعتبرين لا من اتفاق الجميع و
يعرف ان هذا غير معتبر عند الامامية اذ يكفي عندهم في الحجية اتفاق جماعة لم يكن المعصوم خارجا عنهم
وان خرج عنهم كثير من العلماء الا ان يقال ان هذا وان كان حقا لكن لا يطلقون عليه الاجماع وربما انه لا يسلم
ذلك كيف وقد علم ان المعصوم غير خارج عنهم ثم قال ويمكن ان يقال انه ليس المراد من يعتبر قوله العلماء حتى
لابد من تعدد هم واتفاق جميعهم بل المراد بالمعتبرين جماعة ليس المعصوم خارجا عنهم سواء كان جميع العلماء

ام لا وسواء كان فيهم غالب العلماء ام لا واجيب بان هذا خلاف الظاهر من العبارة كما يشعر به قوله في الفتاوي الشرعية
قال المحشي القديم والاظهر ان يقال ان هذا تعريف لما هو اجماع عند المذهب الموافق والمخالف فلا يدخل في خروج
ما هو اجماع على مذهب الامامية فقط او يخص بالاجماع عن التعريف ويسمى ذلك في كلام مفصلا وللاصوليين
في تعريف الاجماع وقيوده كلام طويل ليس فيه كثير فائدة ولعل المهم ما ذكر كذا قيل وفيه نظر والحق
امكان وقوعه والعلم به وحجيته وللناس خلاف في المواضع الثلاثة فزعم قوم انه ح واحال الجمهور
العلم به مع تجويز وقوعه وبنى ثالث حجيته معتقدا بامكان الوقوع والعلم والكل باطل والذاهب اليه شاذ و
حجيته في كثير تركيبه واهية فهي بالاعراض عنها اجدر والاضراب عن حكايتها والجواب عنها اليق وقلاوة
الاختلاف بيننا وبين من وافقنا على الحجية من اهل الخلاف في مدركها فانهم اتفقوا لذلك ونحوها من
العقلي والنقلي لا يجدي طائلا ومن شاء ان يقف عليها فليطلبها من مظانها اذ لا يسع في العرض لنقلها
كثير فائدة ونحن لما ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى في كتب اصحابنا الكلامية
ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه فمتى اجتمعت الامة على
قول كان داخلا في جملتها لانه سيدها والخطا مأمون على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة لحجية الاجماع
في الحقيقة عندنا انما هي باعتبار كشفه عن الحجة التي هي قول المعصوم والى هذا المعنى اشار المحقق رحمه الله
حيث قال بعد بيان وجه الحجية على طريقتنا وعلى هذا فالاجماع كاشف عن قول الامام لان الاجماع حجة
في نفسه من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تعم عندنا اذا علم الامام بعينه
نعم يتصور وجود حكم لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه في جملة المجمعين ولا بد في ذلك من وجود
من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم يجب على كل من قال بحجية الاجماع النظر في امور اربعة في
ثبوته وفي العلم به وفي نقله وفي حجيته لا في ثبوته وخالف فيه النظام وبعض الشيعة وزعموا
انه محال لحجتين بان اتفاقهم فرع تناوبهم في نقل مستند الحكم اليهم وانتشارهم في الاقطار مع نقل
الحكم اليهم وذلك مما تقتضيه العادة واجيب بمنع كون الانتشار يمنع ذلك مع جدهم في الطلب و
بحثهم عن الادلة انما يمنع ذلك عادة فمن فعل في تعريفه لا يجب ولا يطلب وبان الاتفاق
اما عن قاطع او عن ظني والاول يحيل العادة عدم نقله اذ لو كان لنقل واغنى عن الاجماع ولما لم
ينقل علم انه لم يوجد والثاني يمنع اتفاق الخلق عليه لا لاختلاف القرائح وتباين الانظار وهو
مثل اتفاقهم على كل الريب لا سيما في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء وردّ بمنع اقتضاء العادة نقل
القاطع اذ قد يستغنى عن نقله لحصول الاجماع الذي هو اقوى بمعنى انه يجوز ان يكون سند الاجماع
قطعيا لكن قد يكون لا يخلو واقوى منه بحيث لا يحتمل النسخ وح يستغنى عنه بالاجماع دون
العكس والظني قد يكون جليا واختلاف الانظار والقرائح انما يمنع الاتفاق فيما طريقه خفي
وهو دقيق النظر الثاني في ثبوته عنهم وهو العلم باتفاقهم وقد انكره منكرو الاجماع بحجتين
بان العادة تقتضي باستماع اتفاق كل واحد من العلماء المتفرقين في سائر الارض ومعارفها

انتهى حكم في المسألة الفلانية بالحكم الفلاني ومن انضم جزم بانهم لا يعرفون باعيانهم فضلا عن تفا
صيل اقوالهم مع جواز خطأ بعضهم عمدا او جهلا ومطلوبه الى غير ذلك من الاعتذارات واذا كان
كذلك فلا يجتمعون على قول في عصر الثالث النظر في نقل الاجماع الى من يجيء بعده وقد احاله
سكوت عادة لانه اما بالآحاد وهي لا تفيد شيئا واما بالتواتر ولا يمكن تحققه اذ
يجب فيه استواء الطرفين والواسطة ومن البعيد ان يتناهى اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا
وغربا ويسمعوا منهم ويتلقوا منهم الى اهل التواتر هكذا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بنا الخبر
الاجماعي بان هذا تشكيك في مصادمة الضرورة النظر الرابع في حجيته وهو حجة عند جميع العلماء
خلافا للنظام وقد اثبتنا الحق فلك الى صنف جميع مدارك هذه المذاهب مع بطلانها واثبات حجيته
بالدليل القطعي عقلا ونقلا وذلك على ما ذكر اصحابنا الامامية ان زمان التكليف لا يخلو من امام
معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه فمتى اجتمعت الامة على قول كان داخلا في جملتها فالخطاء
لا يقع منه فيكون ذلك الاجماع حجة بهذا الاعتبار لحجية الاجماع في الحقيقة عندنا معشر الامامية
انما هي باعتبار كشفه عن الحجة التي هي قول المعصوم لا ان الاجماع حجة في نفسه لحجيته عندنا من حيث
اشتماله على قول المعصوم وعند غيرنا من حيث هو اجماع من غير تعرض للمعصوم بل الوقوف عليه
ومن هنا جعلوا الامامية من القائلين بعدم حجيته وليس بصحيح وانما الخلاف في الحجية والدليل والمدرك
المذكور كما حققه الشيخ البهائي في حواشي الزبدة واعترض بان المجمعين اما ان يكون كل واحد
معلوم النسب اولا وعلى التقديرين لا يعلم دخول المعصوم قطعا اما على الاول فظ
واما على الثاني فلجواز ان لا يكون مجهول النسب امامنا واجيب بانه علمنا بدخوله من جهة ان
الروايات الكثيرة دلت على ان الامام يجب عليه رد امته لو اتفقوا على البدعة وابطال قول المبطلين
واخراج ما ادخل في الدين فاذا لم يظهر خلافهم علمنا ان اتفاقهم حق وانه راض به فدل الاجماع
على رضاه على التقديرين ومن هنا ظهر ان تحقق الاجماع لا يتوقف على وجود مجهول النسب
وان خروج معلوم النسب يقدح في تحققه وفي هذا الجواب نظر لان كثرة الروايات لو بلغت بحيث
افادت اليقين على وجوب الرد عن البدعة فهو مخصوص بحال امكان الرد وعدم لزوم مفسدة اقوى
كالخوف على نفسه وغير ذلك فالعلم برضاه عليه السلام انما يحصل لو حصل العلم بامكان الرد وعدم المفسدة
فيه وذلك مما لا سبيل اليه ومن بطلان الاصل ظهر بطلان الفرع وهو قوله ومن هنا ظهر
الخ وقد يجاب ايضا بان اتفاق الجميع مع مخالفة الامام لهم وعدم اطلاع واحد منهم على
قوله مستبعد جدا فاتفاق الجميع كاشف عن موافقته عليه السلام لهم هذا ولا يخفى عليك ان
بعد الاطلاع الذي ذكره بعضهم من ان بعض المجتهدين قد يكون خامل الذكر منقطعا عن الناس
باختياره او بحبس ونحوه ومهما كان كاتما لاجتهاده او مظهرا خلاف رايه للتقية او كاذبا
في ذلك رايه اذ لم يشترط عدالته كما مر كما اليه اشار لا يخ الجواب عنه من نوع تعمق

اذا عرفت هذا ظهر لك ما في قوله قدس سره ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع الخ وذلك لان
انتفاء الفائدة مع العلم بقول الامام ان كان قبل العلم فهو ممنوع كيف وقد علم الامة وان كان
بعده فانتفاء الفائدة مطلقا ممنوع لجواز ان يعلم بعينه له وحينئذ الا انه لا اجماع لا بذلك
ولو اريد بالاجماع ما يعم علمه عليه السلام بعينه فيمكن توجيهه بان التوصل الى ذلك لما حصل الا بالاجماع
اصيف الحجة اليه اذ مع علم اصل الكل وبنسبهم يقطع بخروجه عنهم هذا الكلام كالهذر لما تقدم
ومراد المص انه لا حجة حين العلم باصل الكل وبنسبهم لا غيره بقولهم وان بلغوا ما بلغوا الا ان لا عبارة بقول غيره
في الجملة ولم يتفق ذلك ومن ثم اردنا ان نقطع بخروجه عنهم تخصيصا لا قولا لانه اذا اتفق جميع المجتهدين على
خطاء كان الواجب عليه اظهار الحق واذا لم يظهر وجب ان يكون المتفق عليه حقا مرضيا عنده وهذا هو
المراد بقولهم الاجماع كاشف عن دخوله لا يقال هذا راجع الى التقرير والتقرير انما يكون حجة اذا
لم يكن هناك مانع من الانكار ولعل خوف المخالفة منعه منه لانا نقول هذا مشترك الالزام لان عدم
مخالفة قولا يجوز ان يكون لخوف المخالفة الا ترى الى ان كثيرا من ائمتهم ورد التقية فالقول بحجية اجماعهم
دون الآخر تحكم والجواب انه قد سبق ما يدل على بطلان هذه الارادة وهو حاصل قوله سابقا واما ما
ذكره في الجواب من انه مشترك الالزام فغير مسموع اذ حجيته لو علم عدم مخالفته قولا معلومة قطعا بحجية سائر
اخبار الآحاد واحتمال خوف المخالفة فقد علم انتفاؤه قطعا ومن هنا يجاب ايضا ان المدار في
الحجية على العلم بدخول المعصوم في جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين
او اكثرهم لا سيما معرفة الاصل والنسب قال المحقق في المعتبر واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام
المعصوم فلو خلى المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة مرجع هذا لا شارة معلومية الامام
بعينه وتقدير الكلام انه لا يخفى ان فائدة الاجماع تعدم عندنا معشر الامامية اذا علم الامام بعينه وفي
حينه اذا حصل العلم بالامام بعينه يمكن ان يقع جزءا من المدار في الحجية على العلم بدخول المعصوم في جملة
القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لا سيما معرفة في الاصل والنسب قال
المص قدس سره في الحاشية المنسوبة اليه ما لفظه فان قيل ما الفائدة حينئذ في اتفاق الجماعة قلت الاكثار
المخالفة في الاجماع الذي وقع قبل زماننا لا اصل تحققه بعد ولو حصل في اثنين لكان قولهما
حجة لاعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تعتبر اذا بمن يحكم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة
لاصحاب مع جهالة قول الباقي فبين الامة العلم القطعي بدخول الامام في الجملة هذا كلامه وهو
في غاية الجودة والعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم في دعوى الاجماع
عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية كما حكاه جماعة حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب
فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من غير قرينة جلية والادلة على الحجية معتدة وما اعتمد
به عنهم الشهيد رحمه الله تعالى والذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر بمن دعوى الاجماع بالمخالف
او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مخالفته لدعوى الاجماع وان بعدا وارادتهم الاجماع على الرواية بمعنى تلقي

في كبعهم منسوبا الى الائمة عليهم السلام لا يخفى عليك ما فيه فان نسبة الشهرة اجماعا لا تدفع المناقشة التي ذكرناها
وهي العدول عن الحد المصطلح المتقدم في الاصول من عدم اقامة قرينة على ذلك هذا مع ما فيه من
الضعف لانتفاء الدليل على حجيته شأنه كما سنذكره واما عدم الظفر بالمخالف فعند دعوى الاجماع فانه مع
حالاته الفساد من ان يقين وقوعه تاويل الخلاف فانا نراه في مواضع لا يكاد تالها بالتاويل
والجملة والاعتراف بالخطاء في كثير من المواضع احق من ان يحكم الاعتبار ولعل هذا منها واما اعلم
مراده من هذا الكلام انه يثبت كونه فاقوى الحجة للعلم بقول الامام لا انه يكون الحكم فيه قد ثبت
بالاجماع فلا يتوهم ان مثل ذلك يسمى اجماعا كما توهمه بعضهم لان الاجماع الحقيقي عندنا هو ما ذكره المص
وذكره من الاتفاق الفيد لنا على دخول المعصوم فيه دليل العقل واما اذا علم قول المعصوم من
غير ذلك كما اذا حصل في اثنين فصحيحة ولا يسمى اجماعا بل هو في الحقيقة المثبت الامام عالم واذا وقعت
تنويها بدل الاضافة اي وقت قولنا هو حجة باعتبار قول المعصوم والى اعتبار قوله ع ترجع الاشارة
في قوله عن هذا الاصل الخ وصيغة حكاه للمحقق قدس سره ومعناه في قوله عن معناه لكن حجة بانضمام
قول المعصوم ع وانما اراد الدليل المنفي في قوله ولا دليل الخ دليل من عدل عن المعنى المصطلح
على ما عدل اليه حيث استدل به على حجيته من ان اتفاق جماعة من العلماء العظام على حكم يدل على وجود
دليل قوي عليه وان عدا التم منع من الاتفاق بغير دليل فهذا الدليل مما لا اعتداد به وكان فيه
اشارة الى الرد على حجية حسن الظن بالجماعة المتقين من العلماء العدول انه لولا دليل قوي دال
على الحكم لما اتفقوا عليه لكن ليس هذا دليلا يعتد به ولا يدل دليل على اعتباره شرعا وما مثله حجة
لا يخفى عليك ما فيه ومنع لا تاريخ قوله اذا عرفت هذا فقها وآيته الاولى الخوانساري الاطلاع
عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من حجة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام
وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما
يقطع بانتفائه فكل المص قدس سره في هذا المقام فوائد ثلث وهاهو يذكرها الفائدة الاولى
ان الحق عدم الاعتبار اتباع الاطلاع بحسب العادة على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضا
هاه من الازمنة من غير حجة النقل وذلك لانه لا سبيل الى الاطلاع العلم بقول الامام كيف لا وهو موقوف
على وجود جميع المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم بل وعلى العلم
بانحصار المجتهدين المجهولين في الداخلين او بعدم خروج المعصوم من الداخلين وان لم يكن الانحصار
معلوما على ما قيل ومرجع الاشارة في قوله اذا عرفت هذا مع فروعه ومرجع الاشارة بحث الاجماع في
قوله فقها وآيته وفي زماننا متعلق باتباع الاطلاع بقرينة ما يجيء من مقابله وهو قوله واما
الزمان السابق والى وجود المجتهدين الاشارة وهذا قال الاستاد قدس سره لا بد مع هذا الشرط من
العلم بانحصار العلماء المجهولين في الداخلين او العلم بعدم خروج المعصوم من الداخلين وان لم يكن الاحصار
محصورا ومعلوما اذا عرفت هذا فهنا مناقشة تدفع بالعناية وهي المناقشة ان الظاهر ان قوله

ما اعتد به المحقق

في زماننا

في زماننا هذا وما ضاهاه ظرف لحصول الاجماع اي يمتنع الاطلاع على الاجماع الحاصل في زماننا وما ضاهاه
لا زمنه من جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول المعصوم ع ولا يخفى ان حاصله لو تم لدل على عدم حصول العلم
من جهة النقل ايضا اذ النقل لا بد من انتهائه الى مبدء الاطلاع يحصل ابتداء فاذا دل دليل على امتناع الاطلاع ابتداء
علم عدم صحة النقل وبهذا ظهر ان جعل قوله في زماننا ظرفا للاطلاع اي يمتنع عادة الاطلاع في زماننا وما
ضاهاه على الاجماع مطلقا حتى على الاجماع الحاصل في عصر الصحابة والتابعين لا من جهة النقل فلا يخفى ما فيه اذ
بالنظر الى الحاصل في عصر الصحابة واشباهه لا افادة في هذا الكلام ولا ظاهر بل يحتمله اذ ظاهر ان في زماننا
لا يمكن الاطلاع على ما في العصر السابق بالمشاهدة مثلا الا بالنقل ولا يرتبط اليه الدليل الذي ذكره واما
بالنظر الى الاجماع الحاصل في زماننا فقد عرفت انه لا يستقيم استناد النقل فيه مثل والجواب ان مراد المص
وحفظه بحوا الفرق بين الاجماع الحاصل في زمن الصحابة وغيره فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب فما
يقرب من عصر النبي الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او آحاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم
فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر الصحابة وآئمة عليهم السلام
وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعمل به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل
الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين
يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل واعترضه العلامة رحمه الله بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا و
نعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتتبع وتظافر الاخبار عليه للشيخ المحقق البهائي قدس سره
اعتراض مشهور في هذا المقام نقله عنه بعض المص وهو ان العلماء مطبقون على انه لا يثبت التواتر الا فيما
كان محسوسا والاجماع تطابق آراء رؤساء الدين على حكم واذعانهم عن آخرهم به وهذا الاذعان غير
محسوس وانما المحسوس قول كل واحد منهم وتواتر هذا القول عن كل منهم لا يفيد القطع بانه
مذعن به في الواقع لاحتمال التقية او الكذب من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لا ضالة عدمها ثم قال فقد
ظهر عليك مما تلوناه ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن
السداد انتهى ولا جابعنه ولا المص بان اعتبار الاذعان من اين يوجد من كلام القوم بل الذي يدل عليه
كلامهم ان حجية الاجماع باعتبار دخول قول الامام في جملة اقوال العلماء وهو محسوس كما اعترف به والتواتر
حجة مرادهم به تواتر الاقوال واما احتمال التقية فلو قدح لقدح في الخبر المتواتر ايضا مع اعترافه بوجوده على
ان الاحتمال المذكور من التقية والكذب قد ينفي مطلق الاجماع والجملة فغاية ما يستفاد من كلامهم ان التواتر
انما هو لاثبات قوله ع واما العلم بنقل الامر فغير ظاهر انتهى قال العلامة قدس سره قال فخر الدين والاولى
ان يضاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم
باسرهم على التفصيل وليس بجيد فانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما و
وجدانيا حصل بالتتبع وتظافر الاخبار عليه انتهى والكناية فيما ذكرناه للزمان الذي يقرب من عصر الشيخ
والاشارة للشيخ في قوله الاولى الحق والمراد ببعض علماء اهل الخلاف فخر الدين الرازي وصيغة عليه لعلماء

بالشمل بهذا

وانت بعد احاطتك بما قررناه جيد توجيه اندفاع هذين الاعتراضين عن ذلك القائل لان ظاهر كلامه ان
الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة انما يدل على حصول
العلم به من طريق النقل كما يصرح به قوله اخرا علما وجدانيا حصل بالتتبع وتظافر الاخبار الظاهر انه لا يظهر
وجه اندفاع كلام العلامة عن ذلك القائل لان الذي يفهم من كلام ذلك القائل يقتضي السبيل الى العلم بالاجماع
بعد زمن الصحابة والعلامة ينفي ذلك لامكان العلم به بما ذكره من الدليل فلو بطل دليله صح قوله ذلك القائل بل
لكن الوجدان يشهد بصحته وبقوته فيرجع مضمون الخلاف بين العلامة ومخالفيه ان المخالف منع حصول الاجماع فيما
بعد زمن الصحابة والعلامة يجوزه واما بقوته عند المخالف فيحتمل وقوعه في زمن الصحابة فاخر الحق لا يقتضي صيرورة
اجماعا عنده بعد زمن الصحابة وليس في كلامه تعرض النقل ولا لغيره يحتمله ظاهر الكلام لا يخفى تامل فيه كذا ذكر
الاستاد قدس سره وفيه نظر هذا وقوله من غير جهة النقل صفة كاشفة لقوله ابتداء وذلك لان مخالفا ذلك
القائل انحصار المعرفة الابتدائية وهي ما لم يكن بتوسط النقل زمن الصحابة لا مطلق المعرفة سواء كانت
ابتدائية او نقلية فيكون قول المص من غير جهة النقل صفة كاشفة لقوله ابتداء وقال المحقق الجمدي في
توجيه كلام ذلك القائل الظاهر ان قوله سلام الله عليه للمعرفة حتى يكون مفاده تخصيص المعرفة بذلك الزمان وعينا
فيه معرفتنا في زماننا فظهر ان الاعتراض انما يرد عليه لو ثبت الجزم بوجود الاجماع غير الاجماع الذي في
زمن الصحابة واثبات ذلك مشكل جدا واما حصول الجزم بالمعرفة في غير ذلك الزمان بالنقل و
التتبع للاجماع الحاصل في ذلك الزمان فلا يضر بقول ذلك القائل وقد ادعى بعضهم العلم بحصول
الاجماع في هذا الزمان مثلا مثل الاجماع على تقديم الفاضل على المفضول واجيب عنه بان النزاع انما
هو في العلم بالاجماع اليقيني الذي يستدل به على المسائل الفقهية الاجتهادية لا في المسائل العقلية الغير
التي يستدل فيها ومن ضرورتها على وقوع الاجماع فيها فانه لا فائدة في العلم بالاجماع فيها وفي توجيه قول الله
والعلم به ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا مشعر بان الوقوف على الاجماع الحاصل في زمن الصحابة ايضا ابتداء
من غير جهة النقل غير ممكن والحاصل انه يشعر ان مناط كلامه ان الاطلاع ابتداء بغير نقل والاطلاع من
جهة النقل ممكن ولا يخفى ان ذلك مع انه خلاف الظاهر من كلام القائل غير صحيح في نفسه لان النقل لا بد من انتهائه الى
مبدء يحصل الابتداء فان كان العلم الابتدائي غير ممكن مطلقا لا يتصور العلم من جهة النقل ايضا فظهر ان مطلوب
الفرق بين الاجماع الواقع في عصر الصحابة وغيره الثانية قال الشهيد في الذكرى اذا افتى جماعة من الصحابة
ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعا وخصوصا مع العلم بالعين الجزم بعدم دخول الامام ح ومع
عدم علم العين لا يعلم ان الباقي موافقون ولا يكفي عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق لا عدم
علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم تمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع
من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف
لان العدالة انما تمنع من معاندة نقل لا فتاء بغيره ما يظن الاجتهاد دليلا وليس الخطاء مامونا على الظنون
القاعدة الثانية من الفوائد الثالثة ان الشهيد الاول قدس سره واسمه محمد بن مكي العاملي ذكره في كتابه

وفي زمن الصحابة متعلق بالاجماع وان الاجماع من غير العلم
هو الاجماع الذي في زمن الصحابة وانما كان معرفته في زمننا

هذا والكتابة فيما قررناه للحق م

المسمى بالذكرى ما محصوله انه اذا افتى جماعة من الاصحاب الامامية بحضور الباقين ولم يعلم لهم مخالف
منهم فليس ذلك الافتاء اجماعا من الكل قطعا وخصوصا مع علم العين والمراد من العلم بالعين العلم
باعيان تلك الجماعة واشخاصهم وانما لم يكن ذلك اجماعا حقيقيا لحصول الجزم ح بعدم دخول الامام
عليه السلام فيهم هذا مع العلم بالعين واما مع الاجتهاد او بقوته لكن يعتقد اصابة كل مجتهد او حصول ما يمنع
من اظهار معتقده وانتظار وقت الانكار او علم بعدم القبول او خوفه او ظن قيام غيره مقامه في الانكار
او اعتقد انه صغيرة الى غير ذلك من الاعذار المحتملة على ما حققه العلامة قدس سره ولا يكفي عدم علم خلافهم فان
الاجماع هو الوفاق لا عدم الخلاف وهل هو حجة مع عدم تمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك
عند الشهيد قدس سره ولو كان هناك تمسك ظاهر موافق لقولهم فهو حجة قطعا وان كانت الحجة حقيقية هي
ذلك المتمسك وان كان مخالفا له فليس حجة قطعا واما كان الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على
الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام من الشهيد قدس سره دفع لما يتوهم
كيف يكون قول هؤلاء حجة بدليل ولو كان هناك دليل لظفروا به والمص قدس سره استضعف تعليل الشهيد
مستدلا بان العدالة انما المامون مع حصولها وبقوتها تعد الفتوى بغير ما يظن العدل بالاجتهاد دليلا
وليس الخطاء مامونا على الظنون وهذا الاتفاق وان كان يورث الظن بكون قولهم موافقا لقول معصوم
وانه ليس مأخوذا من الظن الحاصل باخبار الاحاد الا انه ليس لنا دليل على اعتبار مثل هذا الظن في الشرع لان
العدالة انما يؤمن معها الخ بل المشهور اضعف لوجود المخالف فيه قطعا الثالثة حكى ايضا
عن بعض الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقربه المص ان كان مراد قائله الوقوف والحجية لا في كونه
اجماعا واحتج له بمثل ما قاله في الفتوى الخ لا يعلم لها مخالف وبقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان
اشتهارها في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى ويضعف نحو ما ذكرناه في الفتوى وبان الشهرة التي يحصل
معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ دون ما لا توافقه بعده والكل ممنوع الفائدة الثالثة
من الفوائد تلك للمص قدس سره ان الشهيد الاول نقل في الذكرى ايضا عن بعض اصحابنا الامامية ان الحق المشهور بالمجمع عليه
استقربه ان كان مراد قائله الوقوف والحجية لا في كونه اجماعا ايضا واحتج لذلك بمثل احتجاجه ومقالته في الفتوى الخ لا
يعلم لها مخالف وبقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان ذلك الاشتهار اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها بالاسانيد
الصحيحة او الفتوى واستضعفه المص قدس سره بنحو ما ذكره في الفتوى بانه نقل عن بعض المشهور فتوى ايضا وكان
المراد ان الشهرة بكثرة الرواية بكثرة تدوينها بطرق متعددة صحيحة اخرى في الفتوى من الاصحاب التي يحصل معها
قوة الظن هي الشهرة الحاصلة قبل زمان الشيخ قدس سره وليس المراد ان المشهور بحجيته بعض لا وفيات
هو او مجمع قبل زمان الشيخ بل المراد ان الشهرة التي كانت قبل زمن الشيخ اكثر من كانت للامور الا المروية
عن الائمة عليهم السلام لوجود اصول الحديث بكثرة فيفيد ذلك الاتصال بقول الامام عليه السلام ويحصل الفائدة
اما شهرة الفتوى فهي قليلة الفائدة لرجوعها الى الظن المجتهد والظنون لا يؤمن معها الخطاء وهذا
القسم هو المشهور بعد زمن الشيخ على تقدير ان لا يكون الشيخ مقلدا من المتاخرين عنه اما لو كان

عدم علم العين بالمخالفة فكذلك ايضا لعلم العين ان الباقين موافقون لهم فيما افتوا بالاحتمال السكوت مع الحضور عند عدم م

ان المشهور لو اوجب قوة الظن بحجيته فانما يتوهم ذلك قبل زمان الشيخ لا بعده وافاده قدس سره م

كذلك فالقاعدة معدومة هذا ولا يخفى ما في قوله كانوا يتبعونه في الفتوى بقليل آلة من ان نسبة المجتهدين
العدول مع تقريرهم تقدم جواز ذلك بعيد جدا الا ان يقال المراد انهم لم يأتوا بالفروع في الادلة ولم يبذلوا
جهدهم في تحقيقها بل نظروا لظاهر كلام الشيخ واحتسبوا له فافتوا بما يوافق تحقيقه وفيه قلة في مثل آلة
للدليل المذكور للشهيد في قوله لان عدالتهم تمنع الخ وسيجيء ذكر ما يؤيد الصغرى ما ذكرنا في الفتوى بجواب المتن
في قوله لان العدالة انما تؤثر مع العمل الاقتداء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا ولا يخطأ انما يؤمن على الظنون
واكثر ما يوجد مشهورا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ رحمه الله كما نبه عليه والذي حمله في كتاب الرعاية الذي
الفه في دراية الحديث مبنا لوجهه ومنها ان اكثر الفقهاء الذين تأخروا عن الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى
تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا الحكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ
وتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد
قدس الله نفسه ومن اطلع على هذا الذي بينته وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد
الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن طاووس وجماعة قال السيد رحمه الله في كتاب المسمى بالبهجة
لثمرة المهجة لجعفر بن جدي الصالح ورام بن ابي فراس قدس الله روحه ان الحصر حدثه لم يستو للامامية مستقيما
على التحقيق بل كلهم حاكم وقال السيد عقيب ذلك والآن فقد ظهر ان الذي نفيته ويجاب على
سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين اورد عليه ان الشهرة التي يحصل الاعتماد عليها هي فتوى من ثبت
اجتهاده وجاز تقليده وهذا لا يجوز ان يكون فتواه بتقليد الغير فيما لم يحصل الظن به كما مر لان هذا مما لا يجوز
لمجتهد عدل والذي تأخر عن الشيخ ان كان من غير اهل الاجتهاد والتقليد فقوله لا يحصل شهرة وان كان
من اهل الاجتهاد المشهور عدله وصلاحيته فلا يكون رجوعه الى مجرد حسن الظن بغيره وما نقل من كلام السيد
عن جده وقال انه ظاهر في مقتضاه موافقة جده في عدم المجتهدين حقيقة وانما الموجود الحاكي بكلام المجتهدين
القدماء اذا سئلوا عن مسألة ولكنه وهذا لا يقتضي ان يكونوا مجتهدين حقيقة حتى يعد كلامهم شهرة يعول
عليها فيحصل بذلك شهرة الحكم ولم يظهر ايضا مراد الشهيد الثاني من العلماء اهل الاصل ام اراد
المجتهدين المتأخرين التابعين لهم الذين يجري عليهم قانون الهم فان العلامة والمحقق واشباههما ربما
يتبعان من تأخر عنهم من العلماء المعروفين الى زمانهما لا يلتفتان الى ركاكة غير جائزة في الفتوى وغيرهم
ممن ليس في هذه الرتبة ليس لهما الا ان يذكرا في العلة فكيف يحصل الشهرة بكلامه حتى يتبعه غيره فهذا الكلام من اصله
غير معتمد عليه وفيه نظر مما اراده الوالد في الموضعين الشيخ زين الدين قدس سره وقول الشيخ الفاضل سديد
جده ومن اطلع عليه والمراد بالسيدين في قول السيد في كتابه وقال السيد عقيب ذلك الشيخ رضي الدين وما البهجة
الوالد والاعم اصل اذا اختلف اهل العصر على قولين ايجاب وسلب فهما هل يجوز احداث ثالث خلاف
بين اهل الخلاف ومثاله ما مثله منها ان بطاء المشتري البكر ثم يجد بها عيبا فقيل الوطء يمنع الرد وقيل
بل يردها مع ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول برد بها تخاتا قول ثالث ومنها
فسخ النكاح بالعيوب المخصوصة قيل يفسخ بكلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول بانه يفسخ

بالبعض

في البعض كل مسألة اشتملت على موضوع كلي على الاطلاق فالحكم فيها اما بالايجاب الكلي او السلب
الكلي او الايجاب في البعض والسلب في الباقي فاذا اختلف اهل العصر على قولين من هذه الاقسام
لات الثلاثة بان يقول بعضهم بالايجاب الكلي والباقون بالسلب الكلي او بالانقسام او قال
بعضهم بالسلب الكلي والباقون بالانقسام فهل يجوز لمن بعدهم ان يقول مذهب الجمهور والامامية وجوه
اهل الظاهر وبعض الحنفية ونقل بعضهم عن بعض الشيعة جوازه وهو غلط وحجتهم في ذلك ظاهرة لان
لانه اذا اختلف على قولين فالحق واحد منهما وهو الذي اشتمل على قول المعصوم فيكون الثاني باطلا والثالث
ايضا باطلان كذا تفصيله في النهاية واذا عرفت ذلك ففي المسألة خلاف بين اهل الخلاف ومثاله ذلك
المسألة منها ان بطاء المشتري البكر يجد بها عيبا فقيل الوطء يمنع الرد وقيل بل يردها مع ارش النقصان
وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول برد بها تخاتا قول ثالث ومنها فسخ النكاح بالعيوب الخمسة
وهي الجذام والبرص مع الرتق والقرن في الزوجة والجب والعنة في الزوج فقيل يفسخ بها كلها و
قيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق انه يفسخ في البعض دون البعض قول ثالث ومحققوهم على التفصيل بان
كان الثالث رفع شيئا متفقا عليه فممنوع والا فلا فالاولى كمسألة البكر للاتفاق على انها لا ترد تخاتا
وكمسألة الجذام للاتفاق على انه يرد وكالبقية للاتفاق على انها شرط في الجملة والثاني كمسألة فسخ النكاح
ببعض العيوب لانه وافق في كل مسألة مذهبا لانه قال الايجاب الجزئي والسلب الجزئي فهي لا تقول موافق
للقائل بالايجاب الكلي وفي الثاني للقائل بالسلب الكلي وهذا اعتراض يختص بذهبهم كما سيجيء وقد
اعترض ايضا بان القول بالتفصيل احداث القول الثالث مطلقا ومنعه مطلقا فالقول بجواز البعض دون
البعض احداث قول ثالث واجيب بانه يمكن ان يكون مذهب التفصيل مغايرا للمذهبين الآخرين وليس
حادثا بعدهما قد اختاره محققوهم لانه من مبدعاتهم وقد يقال هو من القسم الجائز وهو ما لم يرفع
شيئا متفقا عليه فيجوز وبمدى التفصيل جيد على اصولهم اعترض عليه بانه ليس بجيد ايضا فان
القائل بالتفصيل في صورة الجواز وان وافق كلا من القولين في البعض لكنه مخالف لهما معا في البعض
فان القائل بالسلب الكلي يبطل القول بالايجاب الجزئي وكذا القائل بالايجاب الكلي يبطل القول بالسلب
الجزئي فقد اجتمعت الفقرة على بطلان القول بالايجاب والسلب الجزئي وهو كما ترى مدفوع بما لا يخفى
والمتجه على اصولنا المنع مطلقا واما كان المتجه على اصولنا المنع مطلقا سواء رفع متفقا عليه
او لا لانا اذا فرضنا انحصار جماعة يدخل فيهم الامام عليه السلام في طائفتين وعلمنا من احداهما عن المعصوم
الحق مثلا فقالوا بوجوب الفسخ ثم سئلنا من الطائفة الاخرى عنها فقالت بوجوبه فلو كان الفسخ
مطلقا او عدم الفسخ كذلك قول الامام عليه السلام ليس فيه شائبة الريب فلو قلنا ان بعضها يوجب الفسخ
وبعضها لا يوجب الفسخ لزم مخالفة قول الامام عليه السلام قطعا وهو باطل جزما واذا كان الحق مع احدى
الطائفتين في نفس الامر لكون الامام عليه السلام معها فمتى كانت الاخرى على الباطل وهكذا لو تعددت
الطوائف اذا لم يفصل الامة بين مسألتين فان نصت على المنع من الفصل فلا اشكال وان عدم النص

الظاهر ان ذكر القولين بطريق التمثيل والا لكفى ما قبل
ما يتعلق فيه المسألة والا فالمسألة جارية
فيما اذا كان الاتفاق على ثالث اقول ايضا مع
احداث قول ثالث رابع وهكذا كما يشير
اليه المص قدس سره في آخر كلامه وتفصيل الكلام
في المقام ان نقول صح

لانه في صورة المنع اذا رفع مجمعا عليه
يكون قد خالف الاجماع فلو يجوز في
صورة الجواز لم يخالف اجماعا
ولا مانع سواه فتأمل صح

لان الامام في احدى الطائفتين قطعا
فلو جمع واحد منهما والاخرى على
خلافه واذا كانت الثانية لعدم الصفة
فالثالثة كذلك بطريق اولى و
هكذا القول فيما زاد صح

اذا لم يفصل الامة بين المسلمين في الحكم فهل لمن بعدهم الفصل او لا منعه مطلقا وجوزه بعض مطلقا
وفصل آخرون وهو ان يقولوا على عدم الفرق بين المسلمين بان قالوا لا فصل بينهما بل
كل من ورث احدهما ورث الاخرى وطريق توريثهما واحد معلوم وهو كونهما من ذوي الارحام
الذين سماهم الله تعالى بقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فلا اشكال بانه لم يجز الفصل
بينهما وذلك لان القول بالفصل رفع حكم مجمع عليه اما في الاول فظاهر وفي الثاني
فلان نصهم على التحاد الجامع كالنص على عدم الفرق بينهما والاول يقع على وجوه ثلاثة الاول الكلي
في المسلمين بحكم واحد لكل واحد من هذه الثاني ان يحكم بعضهم فيهما بالحد بينهما والبعض الآخر بالحرمة بينهما
الثالث الاقل الباعث حكم معين فيهما فاذا ثبت حكم لاحدى المسلمين ثبت للاخرى
البتة والا لزم رفع ما اجمعوا عليه كما عرفت وان لم يكن المسلمان فما تنصوا فيه على احد الامرين
ولم يكن من الامة من فرق بينهما جاز الفصل والتفصيل كما في منع الشافعي من شرب النبيذ
بيع الغائب واباحتهما عند ابي حنيفة فانه يجوز بالفصل بان يقول احد عرم شرب النبيذ وجواز
بيع الغائب عملا بالاصل الثابت عن مخالفة الاجماع بل يلزم موافقته لكل من الفريقين في مسئلة والوا
فقة في مسئلة لا يوجب الموافقة في غيرها وهذا اعتراض مشهور وهو ان الامة اجمعوا على اتحاد
المسلمين في الحكم لانهم لم يفصلوا والفصل مخالفة الاجماع وهو باطل وجوابه ان عينتم انهم نصوا على
الاتحاد بعينه محل النزاع وان عنيتم انهم افتوا بالمسلمين بحكم واحد مع عدم التعرض الى آخر فلا
مسلم ان الفصل حينئذ خلاف الاجماع بل هو عين المتنازع فيه ولا مسلم ان عدم القول بالفصل
قول بعدم الفصل واعلم ان الفرق بين هذه المسئلة والاولى على ما ذكره ولد المص مع اشتراكهما
في كون كل منهما اجماعا مركبا عند القوم ان هذه ماخوذ فيها النص على عدم الفصل بخلاف الاولى
فان عدم الفصل يستفاد من حجية الاجماع والحصار قولين فان قيل النص على عدم الفصل
بعض افراد هذه قلنا ذلك كاف على ان العلقة فارقة ايضا بين الفرد الآخر والمراد من العلقة اتحاد
الطريق وقوله فان كان بين المسلمين علقة اي فان كان طريق ثبوت الحكم فيهما واحدا بحيث
يلزم من العمل باحدهما العمل الآخر يجري مجرى النص على عدم الفرق وهو المعبر عنه في كتب
اصحاب باتحاد طريق المسلمين ومن عدم قوله وان لم يكن بينهما علقة عدم اتحاد طريق المسلمين
وظاهر هذه العبارة يشعر بان الخلاف محقق بما اذا لم يكن بينهما علاقة والمستفاد من عبارة النهاية ان
الخلاف عام وان بعض العلماء قال بجواز الفصل مطلقا مستدلا بقول ابن سيرين وهو مثال الاول
من ورث العمة وترك الخالة ومن منع اعتبار الاخرى لاتحادهما في الطريقة وهي حكم ذوي
الارحام فهذا لا يسوغ خلافهم فيه بتفريق ما اجمعوا بينهما الا انه مشترك عن سائر الاجماعات لضعفه
ومثال الثاني مسئلة شرب النبيذ وبيع الغائب على ما تقدم والمثال الذي ذكره المص قدس سره
يمكن ان يكون العلاقة فيه هي حكم ذوي الارحام او الزوجية المشتركة بينهما وتفصيل الخلاف فيه

العلقة فيه

انه قال

قال بعضهم للزوج حصته من الاصل والام ثلث الاصل والاب الباقي وقال آخرون للزوج حصته والام
ثلث الباقي والاب الثلثان ثم جعلوا حكم الزوجة حكم الزوج فمن جعل للام ثلث الاصل والاب الباقي
وقال الآخر مع الزوج جعله لها مع الزوجة ومن اعطاها ثلث الباقي في الاول اعطاها
ثلثه هنا الابن سيرين فانه فضل وقال لها مع الزوج ثلث الاصل وهو قول ابن عباس ومع الزوجة ثلث
الباقي وهو قول الصحابة فقول ابن سيرين قول ثالث وعكس ما يقع آخر الحكم فيهما وقوله والذي يلوح لي
اه يعني ما ذكرناه سابقا من الاحتمال اصل اذا اختلفت العامة على قولين فان كانت احدى الطائفتين
معلومة النسب ولم يكن الامام احدهم كان الحق في الطائفة الاخرى وان لم تكن معلومة النسب فان كان
مع احدى الطائفتين دلالة قطعية توجب العمل وجب العمل عملا قولها لان الامام معها قطعا وان لم يكن
مع احدهما دليل قاطع فالذي حكاه المحقق عن الشيخ التخيير في العمل بايهما شاء وعزى الى بعض اصحاب القول
بالاطراح القولين والتماس دليل من غيرهما اذا اختلفت الامامية في مسئلة التسليم مثلا على قولين فقالت
طائفة بوجوبه واخرى باستحبابه فان كانت احدهما معلومة النسب معروفة الاشخاص باعيانهم ولم يكن الامام
احدهم كان الحق في الطائفة الاخرى وان لم تكن معلومة النسب فان كان مع احدى الطائفتين دلالة قطعية توجب
العمل وجب العمل عملا قولها لان الامام معها قطعا وان لم يكن مع احدهما دليل قاطع قال الشيخ ره بالتخيير
في العمل بايهما شاء ويحتمل طرح القولين والتماس دليل من غيرهما قال المحقق الجواب هذا الكلام بظاهره يشمل
ما اذا كان في المسئلة دليلان ظنيان فما واحد منهما ارجح او احدهما دليل ظني وليس للاخرى دليل
ظني اصلا ولا يخفى ان الحكم بالتخيير في العمل بالصورتين مشكل جدا نعم لو كان الدليلان الظنيان متساويين
من الطرفين دليل اصلا بحجة التخيير في العمل وكان هذا مقصود الشيخ ره وان كانت عبارته قاصرة
وجيب عنه بانه مردود مطلقا سواء اخذ القاطع على ظاهره وهو الجاري الذي يطمئن به النفس او ما يشمل
الظن وبعبارة تامل ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه يلزم منه اطراح قول الامام قال وهذا
هذا يبطل ما ذكره رحمه الله لان الامامية اذا اختلفت على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من العمل
بالقول الآخر فلو تخيرنا لاستحقنا ما حظره المعصوم قلت كلام المحقق هنا جيد والذي يسهل العطف علينا بعدم
وقوع مثله كما تقدم مثلا اشار اليه المراد ان المحقق قدس سره نقل عن الشيخ انه يضعف قول بعض اصحابنا
بطرح القولين والتماس دليل غيرهما بان هذا القول يستلزم اطراح قول الامام فاعترضه المحقق ره بانه يمثل
هذا اللزوم يبطل ما ذكره الشيخ ايضا وذلك لان الامامية اذا اختلفت على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها
وتمنع من العمل بالقول الآخر فلو تخيرنا لاستحقنا ما حظره المعصوم فبطل قوله بما ابطل به قول بعضهم هذا
ويمكن لانتصار البعض الاصحاب بان كون مراده التوقف عن القولين وطلب دليل ظني يفيد ترجيح احد القولين فلا
يلزم عليه اطراح قول الامام عند التوقف وطلب المرجح حتى يظهر قول الامام عليه السلام اطراح قول الامام عليه السلام
وليس مراده طرح القولين واحداث قول ثالث كما فهمه الشيخ ره حتى يرد عليه ذلك والشيخ ايضا بان مراده
التوقف عن الحكم والتخيير في العمل لما ورد في بعض الاحاديث من ان من جهل الحكم يتخير في العمل فلا يرد عليه

اولا يفهم من الطرفين

وانما رد عليه ان لو كان مراد الشيخ من التخيير في العمل الحكم بالتخيير وكان الشيخ حمل ذلك على ترك القولين
واحداث قول ثالث ولا يخفى ان العبارة المنقولة تقبل الحمل الا ان الشيخ اعترف بما نقل عن ابي كان في كلام
البعض من الاصحاب حايل على ما فهمه الشيخ وقوله فكل طائفة توجب العمل بقولها الخ قيل عليه هذا في محل
المنع اذ كل طائفة حملت بحكم يجوز العمل بما قالت به الطائفة الاخرى لمن لا يظهر عنه الخطاء وان كان هناك
خطا في الواقع فيكون التخيير متيسرا على تقدير عمل كل طائفة بما يخالف الاخرى وان يختر واحدا منهما وفي
آخر يخالفه نعم لا يجوز صحة القول الآخر عند علمائنا بعدم وقوع الاطلاع على مثله اي الاطلاع على ان يحضار
في القولين او القول الواحد وباشتاع العادي لذلك وهو ان يكون الامامية مصيبين في قولين
وليس لاحدى الطائفتين مستند الغيب وليس هناك دلالة قطعية كما تقدمت الاشارة اليه في اولى الفوائد
الثلث من انه لا يمكن الاطلاع على الاتفاق ودخول المعصوم فيه وما ناقاه وما ناقاه والحاصل ان
التخيير في العمل قول ثالث في المسئلة بل ليس قول لعدم فهمها وانما هو طريق العمل وكيفية مع الجهل با
حكم وجهل الفقيه بالرجوع في المسئلة فلا يكون الماخذ للمعطوف للعلم بل التخيير في العمل مما اجمعه الامام
لمن جهل الحكم نعم لو قال الشيخ ان الحكم الواقعي في المسئلة التخيير لكان مما ناقاه قول الامام لانه حكم
حكما معينا في المسئلة قطعا والظ على ما قيل انه اراد الشيخ التخيير في العمل كيف وقد صرح به في عبارته
المنقولة فامره قال المحقق رحمه الله اذا اختلفت الامامية على قولين فهل يجوز اتفاقهما بعد ذلك
على احد القولين قال الشيخ رحمه الله ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان القول الآخر
باطل وقد قلنا انهم مخيرون ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير شرطا لعدم الاتفاق فيما
بعد وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد الخلاف وكلام المحقق هذا كالسابق في غاية الحسن والوضوح
اذا اختلف اهل العصر من الامامية على قولين ثم اتفقوا هم بعينهم عقيب الاختلاف فان كان ذلك من
قبل استقرار الخلاف وتميز المذاهب فهو حادث اتفاقا ويكون اجماعا وحجة واما بعد استقرار الخلاف
فيه خلاف والاكثر على الجواز لنا على الجواز ان الحق لم يتعين في احد القولين بعينه لعدم الاتفاق
عليه اولا فجاز العدول عنه الى الآخر لانه لا يخرج بذلك عن قول كل الامة وبعد الاتفاق يصير اجماعا يحرم
مخالفته كالمستند قال المرتضى قدس سره يدل على مذهبنا ان المعتبر قول المعصوم واذا وقع الاجماع على احد
القولين فقد وقع دخول الامام فيه فيكون خطأ انما الاشكال عند المخالفين لقولهم بصحة الاجتهاد لكون
كل مجتهد مصيبا ودليل الجواز الوقوع وهو كثير كاتفاق التابعين على منع بيع امهات الاولاد بعد اختلاف
الصحابة فيه واتفاقهم على دفن الرسول صلى الله عليه وآله موضع بيته بعد اختلافهم عند وفاته واتفاقهم على
وجوب الغسل بالتقاء الختانين بعد اختلافهم فيه والشيخ الطوسي منع من ذلك وقال انه قلنا بالتخيير واحد
المجتهدين باحد القولين اذ الاجتهاد اليه لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان القول الآخر
باطل وقد قلنا انهم مخيرون بجواز الاخذ باحد القولين اذ اليه الاجتهاد واذا اجمعوا على احدهما
كان لا اجماعان حقيقيان فيكون المتاخر ناسخا للمتقدم لكن منع الاجماع والنسخ به باطل على ما مر المشهور كالحكاه

م المحقق

عنه المحقق حيث قال في كتابه اذا اختلفت الامامية على قولين فهل يجوز اتفاقهم بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ
رحمه الله ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد ذلك الخلاف لان ذلك يدل على ان القول الآخر باطل وقد قلنا انهم
مخيرون وهو المطابق لعبارة المتن ومن العامة العترة فانه منع من الجواز انه محقق بانه يلزم من تجويز ذلك
انعقاد الاجماع على خلاف الاجماع الاول وهو باطل بيان ذلك اذا اتفاقهم اجماع على جواز اخذ المجتهد باي
القولين اداه اجتهاده اليه فاذا انعقد حجة لا اجماع على خلاف الاجماع الاول اصل القولين لزم نسخ تحريم الاخذ
بالآخر فيلزم نسخ الاجماع الاول وهو باطل بيان ذلك ان اتفاقهم ولا يخفى ان هذين القولين مما دليلا
الحق واحد واجاب عنه العلامة قدس سره بوجهين الاول ان الاجماع الاول على تسويغ لمجتهد باي القولين
مشروط بعدم الاتفاق على احدهما فلما زال الشرط حصل الاتفاق زال المشروط ومثل هذا ليس بنسخ والى هذه
الاشارة بقول المحقق ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير شرطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى
هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف واستحسنه المص حيث قال وكلام المحقق هذا كالسابق في غاية الحسن والوضوح
الثاني منع الاجماع الاول على تسويغ الاخذ بكل منهما اذ كل فرقة تجوز بالقول وتنفي قول الاخرى لاعتقادها انها على
الخطاء وفي النهاية قدم هذا الوجه من الجواب على الاول ومما يتوجه ان يقال ان الفريقين القول الآخر يكون خطاء
معلوم لكن كل فرقة تجوز ان تاخذ الاخرى عما ادى اليه الاجتهاد بل توجب ذلك لوجوب العمل بما ادى اليه الاجتهاد
وان كان خطاء في الواقع والذي يكون ما هو مؤد ابذلك وبعد الاجماع على الحد الاول ينتفي الاجماع على تجويز الاخذ
باي قول كان ادى اليه الاجتهاد وهذا اقرب من رد على الاحتمال المذكور في الكتاب على ما ذكر المحقق وذكره
بانه وارد بعينه على الاجماع على القول الواحد فيقال انهم انما اوجبوا التمسك بالاجماع على القول الواحد بشرط ان
لا يظهر الاجماع الثاني فما اظهر زال الشرط فجاز الخلاف واجيب بان ذلك جائز عقلا لكنهم لم يعتبروا الشرط في
الاجماع على القول الواحد بل الاجماع اذا كان قائما يلزم بعدم اعتبار هذا الشرط لا يقال ان صحة هذا الاجماع انما
يتم لو لم يعتبر هذا الشرط فلو توقف هذا الشرط عليه لزم الدور بيانه ان ثبوت الاجماع يتوقف على عدم اعتبار الشرط
والا لجاز خلافه عند ظهور القول الثاني فلا يكون اجماعا وعدم الاعتبار ثابت بقول اهل الاجماع واجماعهم
على ذلك وصحته يتوقف على ثبوت الاصل الاجماع وهو دور لانا نقول لا نم توقف ثبوت الاجماع على ما ذكرتم قولكم
والا لجاز خلافه الخ قلنا غاية ذلك انه لا يجعل الاجماع عند ظهور القول الثاني وهو لا يستلزم الا توقف بقاء الاجماع
عليه لا ثبوته فلا يلزم الا توقف بقاء الاجماع على ما يتوقف عليه على اصل ثبوته وحصوله ولا يستلزم الدور
كذا قيل على ما نقل ولد المص قدس سره اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد بناء على كونه حجة فصار اليه
قوم وانكره آخرون والاقوى الاول لنا ان دليل حجية خبر الواحد كما سنعرفه بناء له بعموم فيثبت
كما ثبت بعده لحق الخصمان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد وجوابه منع كلية الثانية
فان السنة اعني كلام الرسول صلوات الله عليه وآله اصل من اصول الدين ايضا وقد قبل فيه خبر الواحد
اختلفوا في ثبوت الاجماع المنقول بخبر الواحد بناء على حجيته فصار اليه قوم وهم جماعة من الشافعية والحنفية وا
الحنابلة فاوجبوا العمل به وانكره آخرون وهم الغزالي وجماعة من الحنفية والشافعية والاقرب الاول خصوصا

اصل

خذ

إذا كان ذلك في عصرهم عليهم السلام أو ما يقرب منه لكنا نعلم بالظن ولا دلالة فإن قلت على وجوب اتباع
مطلق الظن فيكون اتباعه واجبا وأيضا فإن دليل حجية خبر الواحد نحو إن جاءكم فاسق كما ستقف عليه
في بحثه إنشاء الله تعالى والمعنى به يثبت به الإجماع كما ثبت به من الأحكام وتخصيص العمومات وتقييد المطلق
وغير ذلك قالوا إنه من قبيل الظواهر لوجوب القطع في العمليات وحاصل ما احتجوا به أن الإجماع أصل من أصول
الدين وكل أصل من أصول الدين كالكتاب والسنة والإجماع لا يثبت بخبر الواحد والجواب منع كلية الكبرى الثانية
يعني كلية الكبرى المطوية في عبارة الكتاب وهو كلما هو أصل من أصول الدين لا يثبت بخبر الواحد فإن السنة و
هي كلام الرسول صلى الله عليه وآله أصل من أصول الدين أيضا وقد قبل فيه خبر الواحد وإنه من هو كلام الدليل و
الجواب إما الدليل فلأنه لا يخفى كون الإجماع أصلا من أصول الدين لأن المراد بالأصول هنا الضوابط والقواعد التي
تستنبط منها الفروع وهي المعلومات التصديقية فإن أراد به كون الإجماع المنقول بخبر الواحد حجة أصل من أصول
الدين فلم لكن لم يثبت هنا بخبر الواحد بل بما ثبت به حجية خبر الواحد وإن أراد أن القول بأن في المسألة
الفلانية إجماعا كما قال الفقهاء أصل من أصول الدين فكونه أصلا ممنوع وأما الجواب فالصلب نقل سنة
عادل الخصم بطريق الإلزام والنقض الإجمالي لا النقض التفصيلي كما فعل فلو أخذ من السنة أصل من أصول
الدين وقد ثبت بخبر الواحد كلام لا يحتمله لأن كون السنة حجة لم يقبل فيه خبر الواحد وما نقل
بخبر الواحد في خصوص الفروع من السنة حيث قالوا ورد سنة في حكم كذا أو قبل فيه خبر الواحد ليس من
أصول الدين فالتحقيق في الجواب ما ذكرنا آنفا وبه يحل النقض أيضا وأما من أدلة حجية خبر الواحد فيقتضي حجية
خبر لا يظن كذبه وهذا مما يظن كذبه لأن الاطلاع على وقوع الإجماع مما يستبعد عقلا وعادة فيظن كذب من يدعي
وقوعه قطعا فالأقرب ح هو الثاني أيضا وهو كما ترى وبالجملة فالمسألة دائرة على اشتراط كون دليل
الأصل مقطوعا به وعلى عدم اشتراطه فمن اشترط القطع منع من كون خبر الواحد مفيدا في نقل الإجماع
ومن لم يشترط ذلك كان الإجماع المنقول على لسان الآحاد عنده حجة عند المشرع بكيفية الاعتبار كما سبق
والظهور في هذه المسألة للمعترض من الجانبين أما من جهة النافي فإن نقول لا نسلم أن نقل كل ظني موجب وأما من جهة
المثبت فإن نقول لا نسلم اشتراط الأصول بالظواهر وبما ذكر يظهر اندفاع ما قاله المحقق الجديد قدس سره
أن كون المسألة إجماعية ليس من قبيل الأخبار حتى يكفي فيه النقل بل من قبيل المسائل الاجتهادية التي يجري فيها
الترجيح لوقوع الخلاف فيه شرائط حجيته بين أهل الخلاف وكذا عندنا من حيث استنباط دخول المعصوم فيه
بالقرائن من الأمارات المفيدة لظن دخوله وغير ذلك فالعمل بخبر العدل فيه نوع من التقليد إلا أن يصرح بكيفية
اطلاعه فإن قلت إن الأولى أن يحكى الإجماع من أن يكون عمله بإحدى الطرق المفيدة للعلم وأما نقل الخبر
المحفوف بالقرائن فلو أنتج العلم ولكن كان وصوله بإخبار من قبل آحاد ليكون حجة وجب البيان حذرا
من التدليس لأن ظاهر الحكاية الإسناد إلى العلم والغرض إسنادها إلى الرواية فترك البيان تدليس وبالجملة
فحكم الإجماع حيث يدخل في خبر النقل حكم الخبر فيشترط في قبوله ما يشترط هناك ويثبت له عند التحقيق له
أحكام الثابتة له حتى التعادل والترجيح على ما يأتي بيانه في موضعه وإن سبق إلى أكثر من الأوهام

لأنه قياس على خبر الواحد وقد ردهم إثبات أصل كلي به ونهو العمل بالإجماع المظنون ثبوته والأصول لا تثبت بالظنون

وبالجملة إن ثبت الإجماع بالقول المنقول بخبر الواحد
جعل الظني المنقول المنقولات الدليلية بالنسبة إلى الأحكام
الفقهية المحصلة وهو بمنزلة الآحاد أضعف من
أنه ما ذكر يظهر أن الإجماع كان الأمر على التسليم كما ذكرنا وأما
الفصل التسليم فالمنقول بالآحاد أضعف من الخبر الواحد

لا وهام خلاف ذلك فإنه ناشئ عن قلة التأمل وح فقد يقع التعارض بين إجماعين منقولين وإجماع وخبر
يحتاج إلى النظر في وجوه الترجيح بتقديم أن يكون في منهما والحكم بالتعادل وربما يستبعد حصول التعارض
بين الإجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر الآن إلى تعدد الوسائط في النقل وانتفاء مثله في الإجماع
وسيأتي أن قلة الوسائط من جملة وجوه الترجيح ويندفع بأن هذا الوجه وإن اقتضى ترجيح الخبر إلا أنه
معارض في الغالب بقلة الضبط في الإجماع من المصدرين لنقله بالنسبة إلى نقل الخبر والنظر في باب الترجيح إلى
وجه من وجوهه مشروط بانتفاء ما يساويه أو يزيد عليه في الجانب الآخر كما ستعرفه الفائدة لأن
من القائد بد من أن يحكي الإجماع من أن يكون عالما بإحدى الطرق التي تفيد العلم وإلا فلها الخبر المحفوف بالقرائن
فلو أنتج علمه بإحدى الطرق المفيدة للعلم ولكن كان وصوله إليه بإخبار من قبل آحاد من العدول ليكون
حجة ويتيسر على الحاكي البيان حذرا من التدليس وذلك لأن ظاهر الحكاية الإسناد إلى العلم والغرض
إسنادها إلى الرواية فترك البيان ح تدليس والحاصل أن نقل الإجماع ليس من قبيل الفتوى حتى
يكفي فيه الظن بل من قبيل الأخبار والحكاية لا بد للمخبر والحاكي أن يعلما ما يخبران ولا يكفي لهما الظن فلو علم القائل
بقول في المقام بحيث لا يحتمل خلافه لا يحتمل الإجماع لا الاطلاع على الإجماع وبينهما بون وأما ثانيا
فلأن التدليس لا يرفع الحال أن الإجماع المنقول لا يفيد إلا الظن سواء كان أصله معلوما أو مظنونا انتهى وهو ضعيف
وبالجملة فحكم الإجماع حيث يدخل في خبر النقل حكم الخبر فيشترط في قبوله ما يشترط هناك من العدالة والضبط
وعدم الإرسال على تقدير منع المراسيل ويثبت له عند التحقيق الأحكام الثابتة له حتى حكم التعادل والترجيح
على ما يأتي بيان ذلك في موضعه إنشاء الله تعالى فيرجع النزاع ح إلى منع كون الإجماع المنقول هو الإجماع الذي هو
أحد الأدلة بل نوع آخر من قبيل الخبر وإن سبق إلى كثير من الأوهام خلاف ذلك وعلى ما ذهب إليه المتوهم لا
يقع التعارض إذ الإجماع المنقول بخبر الواحد يتلقى عنده وإذا كان حكم الحجج الإجماع على ذلك التقدير حكم الخبر فقد
يقع التعارض بين إجماعين منقولين وبين إجماع وخبر فيحتاج ح إلى النظر في وجوه الترجيح إن كانت والأحكم بالتعادل
والتساوي وربما استبعد بعضهم حصول التعارض بين الإجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر
الآن إلى تعدد الوسائط في النقل وانتفاء مثله في الإجماع وسيأتي في بحث الخبر أن قلة الوسائط من جملة
وجوه الترجيح ولا يخفى أن هذا إنما يكون إذا كان زمن انعقاد الإجماع متأخرا عن زمن الرواية وإلا فقد
تساوى وسائط الخبر وسائط الإجماع وقد نقص عنه ورقة المصنف لاستبعاد المذكور بأن ما ذكر من
الوجه وإن اقتضى ترجيح الخبر إلا أنه معارض في الغالب بقلة الضبط في نقل الإجماع عن المصدرين لنقله
بالنسبة إلى نقل الخبر والنظر في باب الترجيح إلى وجه من وجوهه مشروط بانتفاء ما يساويه أو زيد
عليه في الجانب الآخر كما سيجيء في باب إنشاء الله تعالى ومن الأخفى أنه لما كان بحث الإجماع
المنقول إذا عارض الخبر وذلك في الحقيقة خبر أيضا فهو راجع إلى تعارض الأخبار وحينئذ أن الترجيح
إنما هو مفروض لتعارض الأخبار والإجماع فمن هنا وقع التعبير بترجيح الخبر لأنه يحمل التعارض فالمراد
بالخبر الأعم من الإجماع المنقول وغيره فلا صورة في العبارة على ما ذكر ولذا المهم وح فالحاجة إلى

الإجماع الذي هو أخص من الخبر لأنه
وتعرض الإجماع بالخبر لأن
الإجماع والخبر

ما ارتكبه المحشي الجديد من التأويل عند قوله وانما تقتضي ترجيح الخبر ان المراد المصدر الميمي للمفعول اي مرجوحية الخبر
وفي بعض النسخ ترجيح اجماع على الخبر والاعتماد عليه انتهى الثانية قد علمت ان بعض الاصحاب استعمل لفظ الاجماع
جملة في المشهور من غير قرينة في كلامه على تعيين المراد فمن هذا شاذ للعقد بما يدعيه من الاجماع الا ان يبين ان
المراد به المعنى المصطلح وما اظنه واقعا اللهم الا ان يذهب ذاهب الى ما ذهب الشهيد للاجماع في الحجية كما
اتفق لذلك فلا حجر عليه في الاعتداد به وكذلك ظ الفائدة الثانية من الفائدين ان من المعلوم الذي
لا يعتريه شك ان بعض الاصحاب من الامامية كالسيد الاولاد والعلامة واضرابهم مثل محمد بن ادريس قدس الله
ارواحهم ذكروا في مصنفاتهم لفظ الاجماع واستعملوه في المشهور من غير قرينة في كلامهم على تعيين المراد من الاجماع
الا ان يبين ان المراد به المعنى المصطلح وهذا لسان ظن وقوعه بعيد اللهم الا ان يقول بما وافق الشهرة للاجماع
في الحجية لا في كونه اجماعا اصطلاحيا كما اتفق لذلك وهو المذكور في الفوائد السابقة على ما عرفت
من كون فتوى الجماعة حجة لان عدالتهم تمنع من الافتاء بغير علم ومن كون المشهور ملحقا بالاجماع في
الحجية وح فلا حرج على الذاهب الى هذا في الاعتداد به بجعله دليلا كما ذهب اليه الشهيد

اصل ينقسم الخبر الى متواتر واحاد فالمتواتر هو اخبار جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه
والامن في امكانه ووقوعه ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوي الملل الفاسدة في ذلك فانه بهت و
مكابرة لانا نجد العلم الضروري بالبلاد النائية والامم الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود
الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار قطعا ظ المطلب السادس من المقصد الثاني من الكتاب في الاخبار
وفيه اصول الاول في تقسيم الخبر ينقسم الخبر الى متواتر واحاد فالمتواتر خبر جماعة يفيد بنفسه
العلم بصدقه فخرج بهذا القيد ما لا يفيد العلم وما يفيده لكن لا بنفسه بل بانضمام القرائن الزائدة
المفارقة على ما سيجيء انشاء الله تعالى او يفيدها كما في خبر علم صدق مضمونه ضرورة نحو اكل العظم من الجزر
انجيا نحو النار حارة او استدلالا نحو العالم حادث او علم صدق مخبره لخبر الله والرسول والامام
ما علم الجزم وهو مخصوص من القول وهو المحتمل للصدق والكذب وبالقول جنسه وبقيد المصنف
وهي الهيئة الحاصلة للالفاظ المفردة عند التركيب وهو قسم من الكلام اللساني والمعنى وهو قسم من الكلام
النفساني فالخبر عندهم ينقسم الى اللفظي والنفسي كما ان الكلام والقول كذلك فان اريد بالخبر اللفظي فما
القول الذي هو جنسه هو القول اللفظي وان اريد النفسي فجنسه القول النفسي وكون الكلام النفسي
هو المعنى القائم بنفس المتكلم المعبر عنه بعبارات مختلفة هو مذهب المتأخرين القائلين بان الحروف حادثة
ولفظ الخبر كما يطلق على ما ذكر كذلك يطلق على غيره من الاشارات والدلالات بل لقوله تعالى في العبارة
ما القول الكاتم وهو حقيقة في القول المخصوص ومجاز في غيره وعند بعض الاشاعرة مشترك بين
القول المخصوص والمعنى القائم بالنفس وعند اخرين انه مجاز في الثاني حقيقة في الاول وعند المعتزلة
حقيقة في الاول وليس مستعملا في الثاني مطلقا لا حقيقة ولا مجازا لعدم الثاني عندهم وهل يشترط في
الخبرية الارادة قال السيد المرتضى ره لا بد من الارادة وخالف فيه الاشاعرة وقد تقدم مثله في الامر

وايضا

وايضا فقد قال الجبائيان ان لصيغة الخبر حالا كونها خبرا صفة معللة بتلك الارادة وخالف فيه الاشاعرة وقد تقدم
ايضا في كلام وعلى تقدير هل يجب ام لا اختلف الناس في ذلك فقيل لا يجب لانه ضروري وقيل يجب واختلفوا فيه
فقال قوم انه الكلام الذي يدخله الصدق والكذب وعليه اشكالات لا طائل بل الذكر بها في الحد والخبر
على ثلثة اقسام الاول ما يعلم صدقه ومخبره اما بالضرورة كالسماء فوقنا او بالاكتساب كالعالم حادث ثانيها
ما يعلم كذبه اما بالضرورة كالسماء تحتنا او بالاكتساب كحدوث العالم قديم ثالثها ما لا يعلم صدقه ولا كذبه كخبر من طار
الاسلام والتواتر لغة مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما وكذا في الاصطلاح عبارة عن تواتر الاخبار
حتى الواردة على السمع خبرا بعد خبر لكن يكفي الاخبار الى ان يحصل العلم بقولهم وقد حده بعض الاشاعرة بانه
عبارة عن جماعة بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم فاعترضه العلامة ره بانه غلط لان التواتر
ليس هو الجماعة وفيه نظر لانه على تقدير صحة العبارة فالمضاف كثير او يحذف من الحد ودقيقة الحيثية
ولذا اورث الفرق بين الخبر والاخبار قلت الركن التام وهو الجمع فاترة يحسن السكوت عليها ان احتمل الصدق والكذب
فهو الخبر والعقيدة والقول الجازم وان لم يحتملهما فهو الانشاء وهو جنس للامر والنهي والتمني والترجي والقسم و
الدعاء والنداء وقد ظهر الفرق بينهما من التقسيم ويفرق بينهما ايضا بان الانشاء يوجد مدلوله في نفس الامر والخبر تقديم
الايجاد وان للانشاء سببا لمدلوله والخبر ليس كذلك ويلزمه ان يتبعه مدلوله بخلاف الخبر فانه تابع لمدلوله
بمعنى انه تابع لتقرره في زمانه ماضيا كان ام حاضرا ام مستقبلا لا انه تابع لمخبره في وجوده والا لم يصدق الا في
الماضي فان الحاضر مقارن نفسه وفي الوجود والمستقبل وجوده والمستقبل وجوده في الخبر كان متوقعا
لتابعيته الخبر يكفي فيه الوضع لا اصلي ولا انشاء وقد يكون منقولا عن وضعه كما في صيغ العقود والايقاعات
فان الصحيح انها منقولة من الخبر الى الانشاء تلزم الكذب او توقف صيغة على الخبري فيتم قال الشهيد
قدس سره في تعريف الخبر انه الكلام الذي يحتمل التصديق والتكذيب كقولنا زيد قائم ولم يقم ثم قال وانما
عدلنا عن الصدق والكذب الى ما ذكرنا لان الصدق مطابقة الخبر للواقع والخبر عدم مطابقته للخبر الواقع
والكذب ونحن نجد من لا اختيار له لا يحتمل الكذب كخبر الله ورسوله وقولنا محمد رسول الله وقولنا ما لا يحتمل
الصدق كقول القائل مسيلمة رسول الله مع ان كل ذلك يحتمل التصديق والتكذيب لان التصديق هو كون
يصح من جهة اللغة ان يقال له صدق وكذلك التكذيب وقد وقع ذلك في المؤمن صدق خبر الله ورسوله
وكذب والكافر بالعكس مع ان المغير بالصدق والكذب يحتمل التأويل ايضا لكونه يحتملهما بحسب نوعه واخباره
اذ شيء شيء التي قطع النظر عن مخبره وغيره من الاحوال الخارجية عنه والعلم بالمتواتر ضروري لا كسبي خلافا
للعنبري من الاشاعرة فانا نجد من انفسنا العلم بالبلاد البعيدة التي لم نرها وبها والامم الماضية من الانبياء والملوك
عنه كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم واطمئنان النفس وما ذلك الا بالاخبار قطعا
لا يكره الامعان ذكاء وهذا الشاة الى الفرق بينهما في عزا يعود الى الجزم يعني عدم احتمال النقيضين مثل الحس
وعدمها لا يضر كما اشار اليه في جواب شك الخامس والهث بالبعض الكذب والباطل والنار والمعدوم والخيال
الماضي وقد اورد واعليه شكوكا منها يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين يجوز على الجملة اذ لا ما في كذب

الضروري لما فرقنا بين ما يحصل منه كما شاهدنا به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا اعرضنا على انفسنا
وجود الاسكندر مثلاً وقلنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة ومنها
ان الضروري يستلزم الوفاق فيه وهو منتف لمخالفتنا وكل هذه الوجوه مردودة اما الاجماع
اتفق العقلاء على ان الخبر المتواتر شرائطه يفيد العلم بصدقه لا ريب في امكانه ووقوعه وخالف السمنية
بظن السوء في ذلك وهم قوم في الهند منسوبون الى سومنات موضع في الهند وهم عبدة الاصنام قائلون
بالتناسخ وكذا البراهمة وهم طائفة من الهند ايضا فزعموا انهم من الحكماء مأخوذة من البرهمة وهي ادامة
النظر وكلامهما من منكري النبوة وارود واشكوكا منهما انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة
وهذا ينفي وقوع التواتر وحاصله انه اذا جاز الكذب على الجملة مع جوازه على كل واحد فاما لمنافاة
كذب كل واحد وهو الخبر الآخر كذب الثاني وهو باطل قطعا واما لان المجموع مركب من الآحاد وليس
هناك تركيب من الآحاد والهيئة بل المجموع نفس الآحاد فجواز كذب كل واحد يقتضي جواز كذب المجموع
ومع جواز كذب المجموع لا يحصل العلم وعلى هذا فالظاهر ان يقول فقد فرض كذب الجميع ومع جوازه بدل جوازه
وقد يوجه بان الفرض مقدر في نظم الكلام وصيرورته بعد الانه وجوابه على ما يجوز انه قد يخالف حكم الجملة حكم
الآحاد فان الواحد جزء العشرة بخلافها والعسكر تألف من الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل فرد
على انفراده واعترض المحقق الجديد بان هذا انما يناسب اذا كان مراد المستدل انه يجوز الكذب على كل واحد
فيجيء على المجموع من حيث هو مجموع لكن يحتمل ان يكون مراده انه لما جاز الكذب على كل واحد منفردا يجوز على كل واحد
حالة الاجتماع ايضا وبين ذلك بوجهين وعلى هذا لا يلائمه مثال العشرة ان آحادها في حالة الاجتماع ايضا
متصفة بالجزئية كما في حالة الانفراد وح فالمناسب في الجواب ان يقول حكم كل واحد في حال حكمه عن حكمه
حال الاجتماع وانما جاز عليه في حالة الانفراد لا يجوز عليه حالة الاجتماع مع غيره واجيب عنه بان المقدمة
لم توجد بهذا التقرير ولم يلتفت اليه لبعده لفظا ومعنى اما لفظا فلان قول المستدل فيجوز على
الجملة عنه واما معنى فلانه عن الخصم وهو القائل بالتواتر وافادته العلم قائل بانه لا يجوز الكذب على
كل واحد حالة الاجتماع والظاهر انه غير قائل بذلك وصيرورته بخلافها للعشرة اي حكم العشرة ان الواحد
جزؤها والواحد بخلاف العشرة في هذا الحكم اي حكم الواحد بخلاف العشرة وحكمها والاولى اسقاط لفظة
وهو كما لا يخفى كذا قيل وفيه نظر وعن الثاني ان اليهود والنصارى لم يحصل بشرائط التواتر
فلذلك لم يحصل واما الجواب عن ثاني الشكوك المذكورة فلان ما ذكرتم من نقل اليهود والنصارى
لم يحصل بشرائط التواتر وذلك ان تواتر اليهود انقطع في زمن بخت نصر مضم الباء الموحدة مع سكون
الخاء المعجمة وضم النون مع فتح الصاد المهملة المشددة وتأصلهم واهلاكهم واما النصارى فلانهم
لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى لقلتهم وان تواتر بعدها وقد نقل عن صاحب المنقذ انه قال ان
المشي هنا هو شرط الحس لان النبوة من لوازم العقول فاعترض بعضهم بان التواتر هنا هو قول موسى
بني بعدي وهو مسموع وعن الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجماع على ان كل فرد
الدواعي بخلاف اكل الطعام الواحد والجملة فوجود العادة هنا وعدمها هناك ظاهر

للاشياء الموجودة والاعيان المحسوسة بل هي حيالات لا تستحق الحواس انفصالا فما هو بذلك لجوبها وقد
عرفت حال المحقق الجديد في هذا الموضع معترضا هذا انما يستقيم في غير الخامس والسادس اذ كون
هذا العلم بديهيا ليس بديهيا حتى يكون الدليل على نفيه تشكيكا في الضروري كيف وهو معركة العلماء و
مختلف الآراء وقد ذهب الى نظريته جمع من المعتبرين واجيب بانه يمكن تقدير الخامس والسادس ايضا بحيث يكونان
على عدم وقوع التواتر مطلقا فيصح ذكره مثلا تشكيكا في الضروري وتقريره انه لو وقع التواتر لافاد علما ضروريا
كما هو عند الاكثر لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة على رأي القائلين بوقوعه واما بطلان
التالي فلما ذكره من انه لو افاد العلم الضروري لما فرقنا الخ وهذا يمكن تقريره الاول والرابع ايضا بحيث يكونان
دليلا على عدم وقوع التواتر حتى يكون الجميع واردا على شيء واحد كما هو مقتضى سياق الكلام واما تفصيلا
فالجواب عن الاول انه قد يخالف حكم الجملة حكم الآحاد فان الواحد جزء العشرة وهو مخالفها والعسكر تألف
من الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده هذا ما ورد في الجواب التفصيلي
عن شكوك البراهمة والسمنية اما الجواب عن ادلتهما فهو فلانه قد يخالف حكم الجملة حكم الآحاد فان
الواحد جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر تألف من الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل فرد
على انفراده واعترض المحقق الجديد بان هذا انما يناسب اذا كان مراد المستدل انه يجوز الكذب على كل واحد
فيجيء على المجموع من حيث هو مجموع لكن يحتمل ان يكون مراده انه لما جاز الكذب على كل واحد منفردا يجوز على كل واحد
حالة الاجتماع ايضا وبين ذلك بوجهين وعلى هذا لا يلائمه مثال العشرة ان آحادها في حالة الاجتماع ايضا
متصفة بالجزئية كما في حالة الانفراد وح فالمناسب في الجواب ان يقول حكم كل واحد في حال حكمه عن حكمه
حال الاجتماع وانما جاز عليه في حالة الانفراد لا يجوز عليه حالة الاجتماع مع غيره واجيب عنه بان المقدمة
لم توجد بهذا التقرير ولم يلتفت اليه لبعده لفظا ومعنى اما لفظا فلان قول المستدل فيجوز على
الجملة عنه واما معنى فلانه عن الخصم وهو القائل بالتواتر وافادته العلم قائل بانه لا يجوز الكذب على
كل واحد حالة الاجتماع والظاهر انه غير قائل بذلك وصيرورته بخلافها للعشرة اي حكم العشرة ان الواحد
جزؤها والواحد بخلاف العشرة في هذا الحكم اي حكم الواحد بخلاف العشرة وحكمها والاولى اسقاط لفظة
وهو كما لا يخفى كذا قيل وفيه نظر وعن الثاني ان اليهود والنصارى لم يحصل بشرائط التواتر
فلذلك لم يحصل واما الجواب عن ثاني الشكوك المذكورة فلان ما ذكرتم من نقل اليهود والنصارى
لم يحصل بشرائط التواتر وذلك ان تواتر اليهود انقطع في زمن بخت نصر مضم الباء الموحدة مع سكون
الخاء المعجمة وضم النون مع فتح الصاد المهملة المشددة وتأصلهم واهلاكهم واما النصارى فلانهم
لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى لقلتهم وان تواتر بعدها وقد نقل عن صاحب المنقذ انه قال ان
المشي هنا هو شرط الحس لان النبوة من لوازم العقول فاعترض بعضهم بان التواتر هنا هو قول موسى
بني بعدي وهو مسموع وعن الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجماع على ان كل فرد
الدواعي بخلاف اكل الطعام الواحد والجملة فوجود العادة هنا وعدمها هناك ظاهر

وأما الجواب عن ثالث شكوكهم فلانه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين الجماع وجود الدواعي
وذلك لان الخبر قد يكون متواتر الدواعي على نقله فيتواتر بخلاف اكل الطعام فان الدواعي مختلفة و
لشهوات متفاوتة وأما الجواب عن خامسها فلان الفرق الذي يجده بين العلمين انما هو باعتبار كون
كل واحد منهما نوعا من الضروري وذلك لان احدهما من الاوليات التي يكفي فيها مجرد تصور الطرفين
والنسبة والمتواترات نوع من الضروري اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر يتو
قف على اجتماع شرائط بعضها في المخبرين وبعضها في السامعين فالاول ثلثة الاول ان يبلغوا في الكثرة
حدا يمتنع معه في العادة تواطئهم على الكذب الثاني ان يستند علمهم الى الحس فانه في مثل العالم حاد
لا يفيد قطعا الثالث استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول والآخر
والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر والثاني امران الاول ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا عنه اضطرارا
لاستحالة تحصيل الحاصل الثاني ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب
الخبر وهذا الشرط ذكره السيد المرتضى رضي الله عنه وهو جيد وحكاه عنه جماعة من الجمهور ساكتين عليه
قال السيد رضي الله عنه اذا كان هذا العلم يعني الحاصل من التواتر مستندا الى العادة وليس بموجب عن
سبب جاز فيه شروط الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة - يشترط في حصول العلم بالتواتر
امور بعضها في المخبرين وبعضها في السامعين والاول ثلثة الشرط الاول ان يبلغوا في الكثرة حدا يمتنع
معه في العادة تواطئهم وتفاهمهم على الكذب الثاني ان يستند علمهم الى الحس باحدى الحواس الظاهرة
لئلا يتطرق اليه احتمال النقيض لان الامور العقلية يتطرق اليها الالتباس الموجب للغلط لغموضها و
خفائها ومعارضة الوهم لحكم العقل ولهذا لو اخبر جميع الحكماء بحدوث العالم لم نقطع قيل هذه
الشروط يمكن القول بارجاعها الى المخبر عنه الا انهم لم يصرحوا به ورد هذا القيل بان تعليلهم هذه الشروط
من الشروط الراجعة الى المخبر اما الى كون المخبر عنه من الامور المحسوسة عيانا فبعيد لابد ان يكون
علم المخبر بذلك المحسوس من طريق الحواس كما في المعقول الا ان يجعل الشرط كون المخبر عنه محسوسا للمخبر
فيكون نسبته اليهما على السواء لكن اذا تساوت نسبته اليهما كان انضمامه الى الشروط الراجعة
الى المخبر اولى من جعله شرطا في المخبر عنه منفردا الثالث استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ
جميع طبقات المخبرين في الاول والآخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر المفيد للعلم وان حصل
التفاوت في نفس العدد وانما فسره بذلك لئلا يتوهم ان المراد من الاستواء توافقهم في العدد
في جميع مراتب الطبقات وليس كذلك على ما ذكرنا انه لا يخفى ان علم الطبقة الاولى بالمخبر عنه بالمشاهدة
والثانية والثالثة بالتواتر هذا ما يرجع الى المخبرين واما ما يرجع الى السامعين فامران الاول
ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا عنه بالبداهة للمعقول اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل او عينا
لئلا يلزم اجتماع الامثال او نقيضه ما علم قبله والثالث باطلة واعترض بان التواتر
خبر جماعة يفيد بنفسه العلم فوجوده بدون الافادة محال فاذا حصل خبر هذه الصفة لا يتوقف حصول العلم

يعني يشترط ان لا يكون السامع يعلم مضمون الخبر ومدلوله ضرورة بالضرورة والا لا افاد العلم لانه ان افاد دون العلم الحاصل لزم تحصيل الحاصل صح

به على شرط قطعا اذ كونه كذلك معتبر في حقيقة التواتر فبعد تحقق حقيقة التواتر لا يتوقف افادته العلم على شيء
آخر فيتوقف حصول تلك الحقيقة على شروط فالاولى جعل الشروط المذكورة من شروط تحقق التواتر
كما فعل في المختصر من شروط افادته لجواز ان المراد ما من شأنه ذلك والتخلف المانع لا ينافيه وذكر شروط
العلم من قبيل ذكر شروط اللازم وارادة الملزوم بشروطه وبعضهم لم يذكر هذا الشرط والآتي واقتصروا
على الثلثة الاخر لان غرضهم ذكر ما هو شرط لتحقق التواتر لكن المصنف ذكره لما مضى لذكر ما هو شرط لحصول العلم
كما اشار اليه سابقا في العنوان وذكر مما ايضا الامر الثاني انه لا يكون السامع قد سبق بشبهة كالخوض في الفساد
على الاستدلال او تقليده كالعوام العاجزين عنه الى اعتقاد نفي موجب الخبر بالفتح والجار والمجرور يتعلق بسبق
وهذا الشرط اختص به السيد المرتضى رضي الله عنه وهو جيد مطلقا وحكاه عنه جماعة من العامة ساكتين عليه
اثباتا ونفيا وتبعه عليه جماعة من الخاصة وفيما نقل عن كلامه رضي الله عنه بعد اشتراط ذلك انه اذا كان هذا
العلم يعني الحاصل من التواتر مستندا الى العادة يعني عادة الله بان يوجد عقيب التواتر وليس بموجب
بنفسه عن سبب عن العادة اي سبب معين يختلف في المواد بحسب الشروط حتى لا يجوز الزيادة والنقصان
في الشروط وح فلا يرد انه لو كان موجبا عن سبب لما جاز الزيادة والنقصان في الشروط اذ ربما كان سببه مشروطا
في بعض المواد بشرط لم يكن مشروطا في غيرها وحاصله ان الباري تعالى اذا علم ان المصلحة في حصول العلم
بالتواتر عادة انما يتم اذا ارتفعت الشبهة عن النفس وعلى تخريجه ذلك بواسطة وهي العادة الناشئة عن
علم المصلحة قلنا ان نريد في الحصر التواتر شرط عدم سبق الشبهة كما عرفت وكان المراد بالسبب السبب المعين
الذي لا يختلف باختلاف المواد بحسب الشروط حتى لا يجوز الزيادة والنقصان في الشروط اذ ربما كان سببيته
مشروطا في بعض المواد بشرط لا يكون مشروطا في غيره والى تقرير الشكوك مع الاجوبة يرجع الاثارة في ادلة
عرفت هذه وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يبقى لنا ابي فرق بين خبر البلد وبين الاخبار الواردة بمعجزات
النبي صلى الله عليه وآله سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وما اشبه ذلك وابي فرق ايضا
بين خبر البلد وخبر النص الجلي على امير المؤمنين عليه السلام الذي تفرد به الامامية بنقله والا لزم ان يكون العلم
بذلك كله ضروريا كما اجزم به اهل البلدان وقد استرط بعض الناس هنا شروطا اخر
الفساد في بالاء ضرب عنها الخوض هذا من تتمة حكاية كلام السيد والاشارة فيه بحسب الظاهر ترجع الى
الشرط الاول الذي ذكره صاحب السيد وهو عدم سبق شبهة او تقليد على خلافه والمعنى على ما يفهم من السيد انه
انما احتجنا الى هذا الشرط زيادة على باقي الشروط المشهورة بين اهل العلم لئلا يرد علينا من جانب الخصم فيقال
لنا اي فرق بين خبر البلد البعيد على دعواكم من حصول العلم الضروري به من طريق الخبر المتواتر وبين الاخبار
الواردة بمعجزات النبي صلى الله عليه وآله سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وهذا في
الحقيقة قول اهل الشرك من اليهود والنصارى وغيرهم من الكافرين بمعجزات الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
فاذا فرض مثله منهم فيقال في الجواب قد سبق اليكم شبهة على خلاف موجب الخبر فيما نحن فيه بخلاف البلدي
مثل هذا الجواب يقال لمخالفينا من اهل الاسلام في النص الجلي على امير المؤمنين عليه السلام الذي تفرد به الامامية

جاز في شروط الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله من المصلحة لانها ليست عن سبب مانع من التخلف

رضوان الله عليهم ولا يقول لنا ايضا والذي نحن في الجزم ان يكون العلم بذلك كله من المخبر والنص الجلي مرويا كما الخبر
في اخبار البلدان وهو عطف على اي فرق وبيان له فيقولهم بشرط افادة التواتر العلم وهو عدم سبق شبهة
والتقليد المذكورين حاصل في البلاد النائية والقرون الخالية فكان العلم شاملا للجميع بخلاف معجزات النبي
صلعم ولا والنص على امير المؤمنين عليه السلام فان الشرط المذكور موجود عند الامامية والمسلمين معقود عند
خصومهم قال المحشي الجديد في المقام معترضا ما حاصله ان الشرط المذكور في عبارة الكتاب الذي نقله المص
عن السيد بحسب الظاهر وهو الشرط الاخير وهو عدم سبق شبهة او تقليد على خلافه لكنه لا يلائم ما ذكره
من معجزات النبي اذ ليس فيها بالنسبة الينا شبهة او تقليد على خلافها مع انه لم يحصل فيها التواتر المفيد للعلم
بالنسبة الينا الا ان يقال مراده عدم تواترها بالنسبة الينا استنادا الى العادة جامعا شروط الزيادة
والنقصان بحسب ما يعلم الله تعالى بحسب المصلحة اذ هذا التحقيق يظهر جواب سؤال الفرق المذكور واجيب
بانه يمكن ان يكون مراده ره ان العلة المشتركة بين المعجزات المذكورة غير القرآن متواترة عندنا ولا يستوي
في هذا الكفار فيكون ايرادهم هو انه لو كان متواترا لم يكن فرق بينه وبين الخبر عن البلدان فان عتبر
السيد الشرط المذكور وهو عدم سبق شبهة او تقليد له في هذا الايراد والجنين على نزر فعل الشرف و
شدة البكاء والحركة والاضطراب وصورة حزن والجذع بالكسر ساق النخلة وقد ذكره تعالى في
قصة مريم ع الم وقد اشترط بعض الناس صفات شروطا اخر ظاهرة الفساد فمن الضرب عنها اجزى
ما ذكر من الشروط هي المتفق عليها في التواتر واما المختلف فيها فقال قوم يشترط الاسلام والعلة
كالعدالة والشهادة والا فاخبار الصابي بقتل المسيح العلم وليس كذلك ومنهم من اشترط ان لا يجمعهم
بلد ليمتنع تواطئهم على الكذب وقوم اختلاف النسب والدين والوطن ومنهم من اشترط ان يكونوا اهل
الذلة فانه يمتنع تواطئهم عادة للخوف عن المواخذة بالكذب بخلاف اهل العزة فانهم ايضا قوم وهذا الشرط
ينسب لليهود وقد نسب بعضهم الى الشيعة اشتراط دخول المعصوم في المخبرين وهو ايضا آيل الى الاجماع اذ
الا ان يتكلف لتصحيحه بارادة بعضهم والكل فاسد للعلم بحصول العلم بدون ذلك وقع فالاضراب عنها اجزى
فانه قد تكثر الاخبار في الوقائع ويختلف لكن يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمن
او الالتزام فيحصل العلم بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كون قائع امير المؤمنين عليه السلام
في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا وفعله في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته
وقد تواتر ذلك وان كان لا يبلغ شيء من تلك الجزئيات درجة القطع اذا كثرت الجنان في
الوقائع واختلفت فيها لكن يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام فيحصل
العلم بالقدر المشترك ويسمى التواتر من جهة المعنى وذلك كون قائع حاتم فيما يحكى عنه من عطاياه
من فرس وابل وغير ذلك فانها تتضمن جوده وكون قائع امير المؤمنين عليه السلام في حروبه من قتله في
بدر كذا وفي احد كذا فانه يدل بالالتزام على شجاعته المشتركة بين جماد الغزوات وقد تواتر ذلك عنه
وان كان لا يبلغ شيء من تلك الجزئيات درجة القطع لكن المجموع من حيث هو قد يبلغ اما التضمن

فلان

فالمراد بالمعنى ان كان مستلزما لمعنى الالتزام
ان مرادة من هذا الشرط ما يفيد من التحقيق
الذي ذكره فيما اذا كان العلم

فلان الجود لما كان افادة ما ينبغي لا العوض كان ذلك جزء من كل العطاء مخصوص وهذا بالنظر الى الظاهر
والا فالجود صفة في النفس هي مبدء تلك الافادة ولا يخفى انه لا معنى لاختلاف التواتر في الوقائع فلذا
حمله على اختلاف الاخبار فيها وبعضهم على اختلاف الوقائع نقل جماعة يفيد قولهم الظن ان عليا قتل
عدة من الكفار في غزاة بدر ونقل جماعة اخرى لا يبلغ قولهم التواتر انه قتل في غزاة احد كذا و
هكذا ينقل الآحاد افراد الغزوات ويلغو احد الواحد وابتي واحدا فاد العلم فانه يحصل العلم بشجاعته
المشتركة بين جماد الغزوات لان كل واحد من تلك الاخبار اشترك في كلي هو الشجاعة والراوي الجزئي رأى
الكلي المشترك فيه بالتضمن بالاصطلاح الاصولي يسمى التزاما ايضا وبالجملة ليس المراد التضمن وكذا الالتزام
باصطلاح الاصولي معناه المشهور بل ما يعم الضرائم من ان يكون تضمنيا او التزاميا كما لا يخفى فاذا بلغوا
حد التواتر صار ذلك الكلي مرويا بالتواتر ونقول هؤلاء الرواة باسرهم لم يكذبوا بل لا بد ان يصدق واحد
منهم فيصدق جزئي واحد من هذه الجزئيات المروية واي جزئي افاد الشجاعة فلا يخفى انه يخرج عن ظاهر عبارة
الكتاب خبر الواحد الدال بالمطابقة مع انه من جملة الجزئيات المذكورة واعترض عليه ان الشجاعة كيفية نفسانية سببها
الذي قدام على الحروب والوقائع المذكورة انما يدل على ذلك الاقدام لا عليها بل انما علمت من المجموع بحسب
العادة لاشتمال كل واحد منها على ما يهون آثارها عن الاقدام ولجاعة المحشي الجديد موهما انه لسان بالكل
واحدة من الوقائع المنقولة لعظمتها واشتمالها على كيفيات لا تنفك عن الشجاعة عادة يدل بالالتزام
على الشجاعة فيتكرر نقلها يحصل العلم بها واخرى بان الوقائع المنقولة اذا كثر نقلها بحيث يكون لها
لا صفة زائدة متكررة يستلزم كل جملة مستفادة من الشجاعة فيتكرر الجملة المستفادة يحصل تواتر الشجاعة
ثم قال ولكن يصور التواتر المعنوي بوجه آخر بان يتكرر نقل وقائع يدل كل واحد منها ظنا على شيء
لكن يتكرر المنقولات الدالة كل واحد ظنا يحصل القطع بالمدلول عادة ثم قال وهاهنا بحث آخر
هو انه يشترط في المتواتر مطلقا كونه محسوسا ولا شك ان الشجاعة ليست امرا محسوسا فالحق في
امثالها ان المتواتر بالمعنى في الحقيقة ما هو لازم لها واللوازم لها كانت معلومة فطريق الاستدلال
بالملزوم على اللازم انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من الناقل بل كله مراد للعلماء في هذا المقام وقد صرحوا به
لك اصولا وفروعا خصوصا في بحث العدالة فالاولى عدم التعرض لما ذكره من تجشم التعب لما لا افادة فيه
سوى التهمة باشغال الكلام لغير صاحبها اصل وخبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر سوى كثرة رواته
ام قلوا لما فرغ من الخبر المتواتر شرع في تعريف وهو خبر الواحد وهو ما لم يبلغ الى حد التواتر يعني خبر
الواحد لا يفيد العلم بنفسه سواء كثرت رواته ام قلوا وسواء لم يفد العلم اصلا ام افاد بالقرائن
الزائدة فلا يكون تعريفا للكلي بما يشمل الجزئي والحلاء والخفاء فعلى هذا لا واسطة بين الخبر المتواتر
وخبر الواحد فالمستفيض وهو ما زاد رواته على ثلثة وقيل على اثنين نوع منه وقيل في تعريفه هو خبر افاد الظن
فيطلق عكسه بخبر لا يفيد الظن وربما لا يراد لا عم بل المعرف يكون نفسا وهو كون الخبر متواترا وكل خبر
كذلك فهو يفيد الظن اذ لا عبرة به فلا وليس شانه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده بانضمام

القرآن اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضم اليه القرآن اختلف الناس في خبر الواحد العدل هل يفيد العلم بنفسه ام لا
والمختار انه يفيده بانضمام القرآن اليه ومراده الزائد على ما لا ينفك القرآن عنه عادة بحسب المراد بالقرآن وغير القرآن
القرآن المنفصلة الغير اللازمة من احوال الخبر والمخبر والمخبر عنه كالقرائن والجنازة مثلا وخروج المخدرات الى غير الدور
قال قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه القرآن وآخرون الى انه يفيد بغير قرينة في كل خبر وقيل لا يطرد وتحصيل المذاهب
في ذلك اربعة الاول انه لا يفيده اصلا بل انما يفيد الظن فقط وهو المختار الثاني انه يفيد العلم مطلقا على اطراد الثالث
انه يفيده لا على اطراد الرابع انه لا يفيده اصلا بل انما يفيد الظن فقط في المذهب المختار دعوى بان احدهما انه يفيد العلم
عند انضمام القرآن وثانيهما انه لا يفيده بدون القرآن لنا انه لو اخبر ملك بموت ولده مشرف على الموت وانضم
اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حاله منكرة معتادة من دون موت ولده وكذلك الملك وكافة
مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد بحدس انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك وهكذا
حالنا في كل ما يوجد من الاخبار التي تحف بمثل هذه القرائن بل هذه القرائن بعينها وقائع بحيث لا يتخالجنا في ذلك ريب
ولا يعتريا فيه شك لنا على الدعوى الاولى من الدعويين انه لو اخبر ملك بموت ولده مشرف على الموت وانضم الى
ذلك الخبر الذي لا يبلغ حد التواتر القرائن المنفصلة عنه من نحو صراخ وجنازة وخروج المخدرات الى غير معتادة
من موت مثله وكذلك خروج الملك وكافة مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم بموت الولد بحدس انفسنا
وهكذا في سائر الاخبار المحفوفة بالقرائن ما لم يعرض منع نحو ملك مستند لجواز ان يظهر خلافه بان قد غشي عليه
فافاق او مات ولده وكتم حياته واعتقد الخبر المشرف على الموت سلمنا لكن لا نسلم ان العلم حصل بالخبر مع القرائن
بل بالقرائن وحدها واجيب عن الاول بان الاحتمال العقلي لا ينافي العلم العادي وعن الثاني بانه لو لا الظهر لخبرنا
موت مخصوص آخر وقال المحقق الجديد معترضا على الجواب الآخر ان القرائن مستقلة بالدلالة بناء على فرض العلم بها
غرابة ولا معين له على الموت وهو معنى ما قاله الشهيد الثاني قال اهل الافادة من القرائن او منها ومن
الاخبار وحينئذ تظهر الفائدة فيما لو دلت القرائن على شيء من غير خبر واهل الاول اظهر ومن فروع القاعدة جواز
اكل الصيد بتقديم الطعام من غير اذن والقرعة والهاتف من غير لفظ والشهادة بالعمى عند جريه على المجموع
والقرعة في الخلق لنا على الثانية منهما انه لو حصل العلم بغير قرينة لكان حصوله عاديا اذ لا علية ولا ترتب الا
باجراء الله تعالى عادته بخلق شيء عقيب آخر كما هو مذهب الاشعري ولو كان عاديا لاطرد كخبر المتواتر لان معناه
الحصول عادة من غير اقتضاء عقل وهو معنى الاطراد والتمثيل فيه على هذا الحد وانتفاء اللازم ضروري بالوجدان
اذ كثيرا ما تسمع خبر العدل ولا يحصل لنا القطع الى غير من الادلة وسيصرح بها المص في بحث الخبر احتج
المخالف بوجوه احدها انه لو حصل العلم به لكان عاديا اذ لا علية ولا ترتب الا باجراء الله تعالى عادته بخلق شيء عقيب آخر
ولو كان عاديا لاطرد وانتفاء اللازم بين الثاني انه لو افاد العلم لافاد في التناقض المعلومين اذا حصل الاخبار
على ذلك الوجه بالامرين المتناقضين فان ذلك جائز واللازم باطل لان المعلومين وانتفاء في الواقع والا لكان
العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل العلم به لوجب القطع بخطئه من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف
الاجماع والجواب اما عن الاول فبالمنع من انتفاء اللازم والتزام الاطراد في مثله فانه لا يخلو عن العلم واما عن الثاني

بانه

الثاني فبانه اذا حصل في وقتين امتنع ان يحصل مثله في الثاني فيهما عادة واما عن الثالث فبالتزام التخطئة ح ولو وقع لم يجز
مخالفته بالاجتهاد والاجماع المدعى على خلاف ذلك فساد احتج المنكرون لافادة العلم مطلقا بوجوه
احدها انه لو حصل العلم لكان ذلك عاديا اذ لا علية ولا ترتب الا باجراء الله تعالى عادته بخلق شيء عقيب شيء آخر
ولو كان عاديا لاطرد كخبر المتواتر وانتفاء اللازم بين الثاني انه لو افاد العلم لافاد في التناقض المعلومين اذا حصل الاخبار
على ذلك الوجه بالامرين المتناقضين فان ذلك جائز واللازم باطل لان المعلومين في الواقع وانتفاء في الواقع والا لكان
العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل العلم به لوجب القطع بخطئه من يخالفه بالاجتهاد والتزام
الخطئة خلاف الاجماع اذ الاجماع منعقد على عدم خطئه من يخالف الخبر المحفوف بالاجتهاد والجواب
بالتزام الخطئة ح ولو وقع الخبر المحفوف شرعا لم يجز مخالفته بالاجتهاد لكنه لم يقع في الشرعيات كما قيل
والاجماع المدعى على خلاف علم الخطئة فساد اصل وما عدى من خبر الواحد عن القرائن المفيدة
للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا امتناع في ذلك من الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه المحقق حلة عن ابن قبة
ونسب الى جماعة من اهل الخلاف وكيف كان فهو لا اعرف عن حقيقته هذا شروع فيما لم يثبت صلاته
والحق انه يجوز التعبد به عقلا لا يعرف في ذلك خلاف الا عن من اصحابنا الامامية قدس الله ارواحهم سوى ما
يحكى عن ابن قبة بالقاف والباء الموحدة بعدها هاء وهو خلاف لا يعبأ به بمعنى انه يجوز العقل ان يوجد

ولا كذب يقينا بل يظن صدقه اذ غير معتبر عند محققي العلماء وهو من العقل العادي عن القرآن المفيدة للعلم صح

الشارع العمل بمقتضاه على المكلفين خلافا للجبائي وجماعة من المتكلمين والمنقول عنهم شبهة حقيقية مثل انه يؤدي
الى تحليل الحرام وتحريم الحلال وغير ذلك لنا القطع بان الشارع لو قال للمكلف اذا اجتهدت فعلك وجب
عليك العمل بمقتضاه لم يلزم منه محذور مطلقا لا لذاته ولا لغيره واعترض بانه يؤدي الى تحليل حرام وتحريم
حلال على تقدير كذبه فانه ممكن قطعا وذلك باطل فكذا ما يؤدي اليه واجيب بانه ان قلنا باصابة كل مجتهد
فلا حلال ولا حرام في نفس الامر وانما هما تابعان لظن المجتهد ويختلف بالنسبة فيكون حلالا لواحد و
حراما لآخر وان قلنا بان المصيب واحد فلا يرد ايضا لان الحكم المخالف للظن ساقط عنها اجماعا لا لما
ما ذكرتم من تعدد الحكم بتعدد الواقعة الواحدة على تقدير مصيب هو تصويب المجتهدين ويعين الحكم الموافق
للظن وسقوط ما يخالفه على تقدير تصويب الواحد انما هو بالنسبة الى المجتهدين او فرح احد الجزئين اما على
تقدير تساوي الجزئين بالنسبة الى مجتهد واحد فتساقط الحكمين ووجوب العمل بالمتضمنين لازم قطعا لانا
نقول انه يندفع بتوقفه عن العمل بهما اذ شرط العمل عدم المعارض وتخيره في العمل بهما تاركا وجواب آخر
ايضا وهو ان امتناع العمل ببعض الصور لا يقتضي امتناع جميع الصور لجواز العمل فيه وفيه بعض الصور المتنازع انما
ان يتوقف او يتخير في العمل بايهما شاء ويعزى الى جماعة من اصحاب الكلام نضم آباء المائة من تحت بعدها هاء مهملة
مفتوحة وهي جمع للمعقول للمجهول اي ينسب اليهم وقد فصل العلامة قدس سره ادلتهم وليس فيها ما يوهم ما
ادعوه وهل هو واقع او لا خلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى وابي
المكارم بن زهرة وابن البراج وابن ادريس الى الثاني وصار جمهور المتاخرين الى الاول وهو الاقرب
له وجوه من الادلة الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون دلت على هذه الآية على وجوب الحذر على القوم عند انذار الطوائف لهم
وهو يتحقق بانذار كل واحد من الطوائف واحدا من القوم حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع العائد
على الطوائف وعلله باسم الجمع اعني القوم بقوله كلهما اريد المجموع ومن البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع
بحيث يختص كل بعض من القوم ببعض من الطوائف قل او كثر ولو كان بلوغ التواتر شرطا لقبل وليندروا
كل واحد من قومهم او لينذر البعض الذي يحصل به التواتر كل واحد من القوم او ما يؤدي هذا المعنى فوجوب
الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل على وجوب العمل بخبر الواحد بعد ثبوت
التعبد بخبر الواحد عملا على صدق واقع بعضه انه يجب العمل به اما لا السيد المرتضى قدس سره وابن ادريس وابن
زهرة وابن البراج على المنع وهؤلاء من متقدمي الاصحاب وصار جمهور المتاخرين الى وقوع التعبد به قطعا
عقلا وسمعا وهو الاقرب وعليه جماعة من العامة بدليل انه لما وجب اجتناب المضار اجماعا لا
قطعا وجب تقليلا والجزم بهذا الظن به فوجب العمل به قطعا واعلم ان كل من قال بالوجوب عقلا قال به سمعا وابو جعفر الطوسي ائمة سمعا والحق ثبوت التعبد به مطلقا ودليله
من العقل وقد عرفته ومن السمع وهو من وجوه الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون قال البيضاوي وغيره في

تفسيرها

تفسيرها هلا نفر من جماعة كثيرة قبيلة واهل بلد جماعة قليلة ليتفقهوا الآية وتخصيص الانذار بالذكر مع ان
المقصود ارشادهم مطلقا لانه اهم دلت هذه الآية على وجوب الحذر على القوم عند انذار الطوائف لهم بقوله
لعلهم يحذرون لامتناع حمل العلل على معناها الحقيقي لامتناع الترجي منه تعالى لانما يمكن يكون حيث لا يعلم
العاقبة فيحمل على اقرب المجازات وهو لا يجاب لمشاركته للمعنى الحقيقي في الطلب لامتناع الترجي منه تعالى
لانه انما يكون حيث لا تعلم العاقبة فيحمل على اقرب المجازات وهو الايجاب لمشاركته للمعنى الحقيقي في الطلب لكون
الايجاب الحذر بقول الطائفة اذ صيغة يندروا للطائفة الثانية لا يفيد قولهم العلم لجواز كونهم واحدا واثنين
لان الثلاثة فرقة ويجب على كل فرقة خروج بعضها الى التفقه لان من للتبعيض ويؤيده ما في اللغة الطائفة الواحدة
فما فوقها كما نقل عن بعض ايضا واوجب سبحانه الحذر بخبر الواحد او الاثنين يجب الحذر لا للايجاب وانما
يجب الحذر مع المخالفة عند قيام الموجب وهو ترك القبول فيلزم وجوب العمل بخبر الواحد وحاصل بيان وجوب
العمل بقول العدل ان الراوي اذا روى لقوم خبرا يقتضي المنع من فعل فعلوه مثلا فان وجب ذلك تركه فا
لط ويلزم من وجوب العمل به في هذه الصورة العمل به مطلقا لعدم القائل بالفصل وان لم يجب لم يكن الحذر واجبا
وهو ينافي مقتضى الآية ثانيا لا يخفى ان وجوب الحذر انما يتحقق بامرين بانذار كل واحد من الطوائف
كل واحد من القوم ليحصل مراد المص من التوزيع بحيث يختص كل بعض من القوم ببعض من الطوائف قل او
كثر وهذا هو معنى التوزيع المذكور وبانذار مجموع الطوائف من حيث هو كل واحد من قومهم لكن يتحقق
التواتر فيكون شرطا في القبول لكن الامر الثاني ظ لعدم الدليل عليه ولو كان حقا لقيل وليندر وا
كل واحد من قومهم او لينذر البعض الذي يحصل به التواتر من الطائفة كل واحد من القوم او ما يؤدي هذا
المعنى وان لم يجب على واحد من قومهم لكن السامع قبول خبره وحمله بان يقول عليه فيما لم يعلم
كعقائد الاصول كذا قيل وفيه نظر فوجوب الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل
على وجوب العمل بخبر الواحد والحاصل ان التوزيع هناك يتحقق على نحو احدهما مقابلة كل طائفة
لقومها وثانيهما مقابلة كل واحد من الطوائف واحدا من القوم ولما كان الثاني ادل على المقصود لانه لا
يتوهم التواتر فيه ذكره في مقام الاستدلال ولم يجعل الاقوام مقابلا للطوائف لان القوم اسم جمع كما
سيذكره فلا يختلج فيه الى الله وبل ثانيا لا يخفى ان تنزيل الآية بما ذكره ليس لتوقف الاستدلال عليه حتى
يقال انه تم الاستدلال من دون اعتبار التوزيع بحمل الضمائر للطائفة لا للطوائف بل لان ما ذكره هو الظاهر من
سياق الآية كما لا يخفى ثم ان للآية احتمالا آخر ذكره بعض المفسرين وهو انه لما نزل شأن التخلف عن
الجهاد ما نزل رجع المؤمنون الى الجهاد وانقطعوا عن التفقه فامروا ان ينفر من كل فرقة طائفة الى الجهاد
ويبقى اعقابهم يتفقهون فيكون الضمير في ليتفقهوا ولينذروا راجعا الى الطوائف وفي رجعوا
الى الطوائف الثانية المستفادة من كلام المص الاول ويؤيده صدر الآية قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا
كافة اي الى الجهاد والظاهر انه على هذا ايضا يمكن الاستدلال على المطلوب والقول بان القاعدين عن
الجهاد بلغوا حد التواتر تخصيص بلا مخصص واما قوله ولو كان بلوغ التواتر شرطا لقيل وليندر وا كل واحد من

قومهم بصيغة الجمع حتى يكون صريحا في خلاف التوزيع فلان هذه العبارة وما يؤدي معناها مثل لينذر البعض الذي
يحصل به التواتر كل واحد من القوم وخوفه على تقدير كون الطوائف بالغة حد التواتر بعيد انه لا بد من انذار
مجموع الطوائف الذي يبلغ حد التواتر لو حصل واحد من الفرق والا فلا يفيد هذه العبارة ايضا اشتراط التواتر
في وجوب الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه المذكور سابقا دليل على وجوب العمل بخبر الواحد كما عرفت
فان قيل من اين علم وجوب الحذر وليس في الآية ما يدل عليه فان اشتراط حمل كلمة لعل على معناه الحقيقي
باعتبار استحالته على الله يوجب المصير الى اقرب المجازات اليه وهو مطلق الطلب لا الايجاب علمت قد بينا
فيما سبق انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه لانه ان حصل المقتضي له وجب والا لم يحسن فطلبه دليل على حسنه
ولا يحسن الا عند وجود المقتضي وجب وجوده يجب فالطلب له لا يقع الا على وجه الايجاب قد يعترض
بان دلالة هذه الآية وكذا غيرها من الآيات المذكورة لو تمت لكانت ظنية فلا تعترض على الخصم لان المسئلة
عندهم علمية نعم لو ثبت جواز العمل بالظن في الاصول العملية ثم ذلك وما قيل من انه اذا دل ظواهر
الآيات على وجوب العمل باخبار الآحاد وقع الاجماع على وجوب العمل بظواهر الكتاب حصل وجوب العمل
مردود بان الاجماع لو ثبت فانما هو في الفروع دون الاصول الا ان يقال ان هذه الادلة وان كان كل واحد
منها ظنيا لكن يحصل من مجموعها القطع عند التامل والظاهر ان الفروع دون الاصول حجة ان اخبار
الآحاد في الجملة متواترة بالمعنى يظهر ذلك لمن تتبع الاخبار المروية عن الائمة عليهم السلام واما ان اي
قسم منها حجة فسيجيء الكلام فيه ان شاء الله وقد يقرر الآية ايضا انكم من اين علمتم وعلمتم وجوب الحذر
على القوم وليس فيها ما يدل على ذلك وذلك لان اشتراط حمل كلمة لعل على معناها الحقيقي كما اذعيتم
وهو الترجي الممتنع في حقه تعالى باعتبار استحالته عليه تعالى يوجب المصير الى اقرب المجازات اليه وهو مطلق الطلب
اعم من الايجاب وغيره لا الايجاب فقط قال العلامة قدس سره في النهاية فيه نظر لان الترجي الممتنع في حقه
تعالى انما هو فيما يرجع الى افعاله تعالى لا الى افعال العباد الاختيارية انتهى واجاب المص قدس سره بانه تعالى
بينا فيما سبق بعيد في بحث الامر وانه للوجوب كقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره بانه لا معنى
لجواز الحذر او ندبه لانه ان حصل المقتضي له وجب والا لم يحسن لما عرفت من انه انما يحسن عند قيام
المقتضي وعند عدمه يكون الحذر سفها وعبثا لا يقع منه فطلبه دليل حسنه ولا يحسن الا عند وجود
المقتضي وجب وجوده يجب والطلب له لا يقع الا على وجه الايجاب ولا شك ان المترجي طلب فاذا
كان الطلب لازما للترجي وجب طلبه حمل اللفظ على الطلب وطلب الله تعالى هو الامر فيكون قد امر بالحذر
فالحذر عند وجود المقتضي لا كلام في وجوبه اما مع ظن المقتضي فوجوبه غير معلوم وقد يتصف
بالمرجح لان ما يتصور كونه سببا للخوف والحذر قد يكون محقق السببية وقد يكون مظنونها فالوجوب
محقق بالاول كما لا يخفى ويمكن الجواب ايضا بانه قال بجواز العمل بخبر الواحد قال بوجوبه فالقول
بجوازه بدون الوجوب قول ثالث قال المحقق الجديد معترضا على قوله والا لم يحسن الحذر بان هذا
ممنوع اذا اراد بحصول المقتضي حصول الجزم او الظن اذ ربما كان الحذر حسنا بمجرد احتمال المقتضي فيمكن

طلبه

طلبه ندبا كترك الوضوء بالماء المشمس ندبا باحتمال حصول البرص واذا اراد حصول المقتضي ولو احتمالا
فلا نسلم انه لو حصل لوجب انتهى والجواب عن هذا قد مضى في بحث الامر فلا يجب اعادته وان احب
صاحب الاعتراض اعادته وقد سبق في بحث كون الامر للوجوب تحقيق ما لو راجعته لنفعك في هذا المقام
على ان ادعاء كون مطلق الطلب اقرب المجازات لا الايجاب في موضع النظر ادعى بعضهم ان المفهوم
من صيغة التوقع انما هو ارادة الوقوع وهو اعم من الايجاب والندب لان المفهوم من مطلق الطلب يستظرفه
المص قدس سره بيان ان الايجاب اقرب الى مراد المتكلم من مطلق الطلب لان المتوقع يريد وقوع ذلك الشيء و
حصوله فتناسبه ارادة الايجاب لانه يدل على ثبوت الوقوع وتحققه وربما نوقش في ذلك بان المفهوم
من صيغة التوقع انما هو ارادة الوقوع وهو اعم من الايجاب والندب بل الندب اقرب لان المتحقق من
مطلق الطلب المدلول عليه بصيغة التوقع هذا وورد عليه بان هذا منع المستند الا ان حاصل
كلام المورد انا لا نسلم ان الايجاب هو اقرب المجازات لجواز ان يكون هو مطلق الطلب فهو لا يدعي
شيئا حتى يمنع بل انما ذكره على سبيل الاحتمال فان قيل وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح مجرده دليلا
على المدعى لكونه اخص منه فان الانذار هو التخويف وظاهر ان الخبر اعم منه قلت الانذار هو
الابلاغ ذكره الجوهري قال والا يكون الا في التخويف وقريب من ذلك في الجمهرة والقاموس
والعرف يوافقه ايضا لما كان صاحب العمل قائلا بدلالة ظواهر القرآن وثبت عنده دلالة
ظاهر الآية على وجوب الحذر عند الانذار مطلقا سواء كانت تلك الدلالة ظنية كما هو المشهور
او قطعية كما هو مذهب البعض لان خطاب الله سبحانه بما يريد خلافه قبيح ومما يتوهم ح ان
وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح مجرده دليلا على المدعى وهو وجوب العمل بخبر الواحد لكونه اخص منه و
ذلك لان الانذار هو التخويف وظاهر ان الخبر اعم منه لتناوله غير التخويف ايضا واجاب عنه قدس سره بان الانذار هو
الابلاغ الخ والفرق بين ما تضمنه الشراد وما يقتضيه الجواب من كلام المحقق ان الانذار اذا كان نفس التخويف
فيتحقق بتخويف القوم بما لا يقتضي ابلاغ الحكم الاحكام كالاعمى بخلاف ما اذا اقترن بالابلاغ الخوف فانه يفيد ان التخويف
بابلاغ الاحكام فيدل على المطلوب من وجوب العمل بخبر الواحد كذا قيل على ما نقل عنه وان جعل زيادة اثبات كون الانذار اخبارا
خاصا بكلام اهل اللغة انما هو للمحقق والا فالمعتبر هو سلم حيث قال وظاهر ان الخبر اعم منه وح فيجب الانذار اخبار لانه
عبارة عن الخبر المخوف والخبر واحد فيه نظر انتهى فائدة المحقق وبطل المحشي لا نظر فائدة المحقق ان الانذار يقتضي
التخويف والابلاغ الواجب في التخويف في الجواب بل يكفي في الجواب انه لا قائل بالفصل فانما هو منافية في قول
المعترض ان الانذار هو التخويف ولا ريب ان عدة الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع بنوع من الاعتبار
اليهما ومما لا يمكنان عن التخويف فان الواجب يستحق العقاب تاركه والحرام يستوجب المواخذة فاعله واذا انتفت
الآية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما فالخطب فيما سواهما سهل اذ القول بالفصل معلوم لانتفاء تمسك
انه يمكن ادعاء الدلالة على القبول فيه ايضا بطريق الخطاب هذا الكلام يتفرع على ما تقدم وذلك انه لما ثبت من
الامر بالانذار وجوب الحذر عند كلمة لعل على غير معناها الحقيقي فلا جرم لزم من ذلك وجوب الحذر المدلول

عليه صحابه من حاق اللفظ وهو يدل بالمفهوم على تحريم عليه وانه يلزم من تلك الدلالة على قبول خبر الواحد
كما لا يخفى فصح قول المص ره ولا ريب ان هذه الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم ومن رجع اليها من
الاقسام الباقية بنوع من الاعتبار وهو الخطاب بان الطهارة شرط للصلوة والنجاسة مانعة عنها والدلوك
سبب لها فانه يرجع الى ان الصلوة يجب ان تقارن بالطهارة ويحرم ان تقارن بالنجاسة وانما يجب عند
الدلوك ولا شك انهما لا ينفكان عن التكليف بل كل من الوجوب والتحريم لازم للتكليف عقلا وذلك
لان الواجب ما يستحق العقاب تاركه والحرام ما يستحق المؤاخذة فاعله ومن احكام الوضع مثل احكام العقود
والايقاعات فان انتقال المبيع الى المشتري يرجع الى تسليم البائع له اليه وحرمة تصرفه بعد ذلك فيه بدون
اذن المشتري وبينونة الزوجة بالطلاق يرجع الى حرمة التمتع بها بعد الطلاق ويجب الرجعة وامثال
ذلك واذا انتهت الآية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما فالخطب والكلام فيما سواهما من الاقسام
الباقية سهل اذ القول بالفصل والفرق بين الوجوب والتحريم وبين ما عداهما من الاقسام معلوم الانتفاء
وعلى تقدير لا يلتفت اليه لندور القائل به فلا يعبؤ بخلافه معه على ان يدعى دلالة الآية على
القبول فيما سواهما ايضا بلحن الخطاب ومفهوم الموافقة من لحنه اذا فهمه وهو راجع الى القياس بالطريق
الاولى مثل ولا تقل لهما اف بيان ذلك انه اذا ثبت حجيته من حيث هو في لا يجاب والتحريم اللذين
هما من اعظم الاحكام احتياطا لهذا الدين فثبت حجيته في غيرهما من الندب والاباحة والكراهة بالطريق
الاولى وقد الحيثية لدفع ما توهم من ان حجيته ربما تكون للاحتياط ودفع الضرر وهذا المعنى ليس باولى
في غيرهما من الاباحة والندب والكراهة كما قاله المحقق الحلي والكتابة فيه لما فان قيل ذكر
التفقه في الآية يدل على ان المراد بالانذار الفتوى وقبول الواحد فيها موضع وفاق قلت هذا موقوف
على ثبوت عرفية المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين للتفقه في زمن الرسول صلى الله عليه وآله على الوجه
المعتبر لحمل الخطاب عليه واني لكم باثباته ومعناه اللغوي مطلق الفهم فيجب الحمل عليه لاصالة بقائه
حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت حصوله في ذلك العصر هنا سؤال مشهور اعترضوا به على اصل الاستدلال
وهو ان ذكر التفقه في الآية يدل على ان المراد بالانذار الفتوى في الفروع لا كل خبر مخوف ان الاول هو
اللائق بالتفقه لانه المحتاج اليه في الفتوى دون الرواية وذلك لان معناه لاجتهاد بدليل قوله ليتفقهوا
وليتدبروا ولو كان المراد الرواية لكان المناسب ليتسمعوا وليضبطوا ولامكان ان قبول الفتوى من الواحد
متفق عليه بين الكل فلا يجري في الاصول وح يختص العموم بالمقلدين دون المجتهدين والجواب
عنه من وجوه الاول ان التفقه هو التعلم والتفهم والفقه في اللغة الفهم بمعنى العلم وكان العلم يحتاج
اليه في الفتوى كذلك يحتاج اليه في الرواية اذ هي فرع العلم بما يروى واما الفقه بالمعنى الاعم
اصطلاحي وهو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية الذي هو وظيفة المجتهد فانما هو
اصطلاح جديد للاصوليين قد طرى بعد عصر التابعين لا للشارع وح فلا يحمل لفظ الشارع عليه
الا اذا ثبت في عصره على الوجه المعتبر لحمل الخطاب الوارد من الرسول صلى الله عليه وآله عليه ومن اين لكم

اثباته

اثباته لكم ولا دليل عليه ومعناه اللغوي مطلق الفهم فيجب الحمل عليه لاصالة بقائه حتى يعلم النقل عنه ولم
يثبت حصول النقل في ذلك العصر الثاني انه لو حمل الانذار على الفتوى لزم تخصيصان احدهما هذا والآخر تخصيص
العموم بالمقلدين مع ورود المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى مجتهد آخر واما اذا حمل على القدر المشترك بينه وبين
الرواية فلا يلزم شيء من التخصيصين اما الاول فظ واما الثاني فلان المجتهد يروي للمجتهد للاستدلال فقد
يروي لغيره من العوام للانزجار عن فعله لا للاستدلال واعترض ايضا بانه لو كان الفرقة ثلثة لوجب ان ينفر
كل ثلث طائفة فيلزم ان يخرج من كل ثلثة ثلاثة في العالم واحد سواء كانت الطائفة واحدا او اثنين واللازم
باطل اذ لا يجب خروج الواحد من كل ثلثة من الرجال في العالم والجواب ان النفر لذلك كان عاما يقتضي ذلك وقت
العمل بخبر الواحد ايضا لكن خروجه الاول للاجماع على عدم وجوب ذلك فيبقى معمولا به في الحكم الآخر اذ
التخصيص في بعض المقتضيات لا يقتضي التخصيص في سائرها فان قيل اذا حمل على القدر المشترك يكون العمل في
صورة واحدة واعلما الفتوى قلنا امرت بالحذر على مسمى الانذار الذي هو القدر المشترك فيكون علة
للحكم فيثبت الحكم اينما ثبت المسمى هذا وربما يعترض على اصل الدليل بانا لا نسلم وجوب الحذر عند انذار الواحد لجواز
ان يكون وجوبه عند تواتر الخبر بانضمامه اليه والجواب انه على هذا انما يجدي عند تواتر الخبر لا عند انذار
من نفر للتفقه ومقتضى الآية عند انذاره فائدة ذكر والد المص قدس سره ان في الآية قرينة دالة على ارادة
التفقه بالمعنى المتعارف من حيث اشعارها بكون الوجوب كفائيا اذ تعلم الاحكام واجب عينا واجاب
الوالد قدس سره ان الباقين من القوم لقيام المعاش مما لا يتم نفر الطوائف لابقائهم وعلى ما ذكره قدس سره
يثبت كلام الكشاف ثم الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه
علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه على مفهوم الشرط واذا اوجب التثبت عند مجيء
غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوأ حالا وفساده بين ومابق
من ان دلالة المفهوم ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج به مبني على القول بحجيته فيكون حجة من جملة الظواهر التي
يجب التمسك بها الثالث من الوجوه ان خبر الواحد صالح للقبول لانه لو لم يكن مقبولا لذاته ولكون خبر واحد
لما علم عدم قبوله بالفسق لان الاول من ذاتيات هذا الخبر الخاص او من لوازمه بخلاف الفسق فانه مفارق
فلو صلح لاستناد عدم القبول اليه لاستند اليه البتة والثاني باطل لتعليله به في قوله يا ايها الذين
آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي تثبتوا عند اخبار الفاسق رتب الحكم وهو التثبت بالفاء على
الوصف المناسب اعني الفسق لانه يناسب التثبت وهو يوجب كون الوصف علة للحكم فيلزم كون خبر
الواحد لذاته صالحا للقبول وعلة عدم القبول الفسق لانه يناسب التثبت وهو يوجب فاذا
انتفت حصل علة القبول وهي العدالة اذ عدم علة القبول علة لعدم عدم القبول وهو نفس
القبول فيلزم القبول ويجب بوجود العلة وعدم ما يقتضي عدم صلاحية القبول وهو الخلط قيل عليه
يجوز ان يكون الفسق احد موانع القبول والعدالة احد شرائطه فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق
الثاني بتحقق القبول وان كان الخبر من حيث هو قابلا للقبول لجواز وجود مانع آخر وانتفاء شرط

والمراد بالذاتي اللازم للذات في مقابل الطارئ المفارق سواء كان ذاتيا بالمعنى المصطلح او لا ص

في حجية خبر الواحد

واجيب بان خبر الواحد من حيث هو خبر الواحد صالح للقبول فلا يكون كونه من الآحاد مانعا فلا مانع
سوى الفسق واما ما اورده بعضهم على قول المص ره وجه وجوب التثبت عند اخبار العدل وهو انه يجب
من الجواز فمدفوع بانه لا قائل بالجواز فثبت الوجوب والحاصل انا ان اكتفينا في المسائل
بخبر من هذه الادلة ذلك لقيام الاحتمال في كل دليل ينتفي القطع ولكن دعوى حصول العلم في كل المسائل
الاصولية بحيث لا يجوز الفاسق النقض بعيد جدا وصير انتفائه لخبر الفاسق اي ينتفي وجوب التثبت
عند انتفاء خبر الفاسق سواء لم يكن هناك خبر او كان لكن من غير الفاسق فمنع قوله واذا وجب
التثبت عند مجيء غير الفاسق واما انه يجب القبول الخ واندفع ما يتوهم ان مفهوم الشرط هنا عدم مجيء الفاسق لا
مجيء غير الفاسق فلا يلزم من اعتبار المفهوم وجوب العمل بخبر العدل لجواز وجوب التثبت عند خبر غير
انتفائه عند عدم الخبر على ان المط اعتبار المفهوم للعلة لولاه لكان الشرط لغوا وعلى هذا لا يراد
يصير الشرط لغوا وايضا ما قاله المحشي الجديد حيث اخذ مفهوم هذا الاعتراض واعترض به فاسد لا يخفى ان
مجيء غير الفاسق ليس مفهوم الشرط بل مفهوم الصفة ومفهوم الشرط هنا عدم مجيء الفاسق ويمكن ان يقال
ان ذكر مجيء غير الفاسق حيث انه احد افراد عدم مجيء الفاسق الذي هو مفهوم الشرط الذي ينتفي وجوب
التثبت عند انتفاء جميع افراده واندفع ايضا ما يرد على قوله واما انه يجب القبول وهو المط او الرد
هو باطل لانه لا يخ بانه يجوز ان يجوز القبول المحتمل لجواز العمل او استحبابه او كراهته ولا يجب
ان يجب وذلك لانه اذا جاز وجب لعدم القائل به كما عرفت اليه الاشارة والحاصل ان هذا لا
حتما لا مستنبطة بالاجماع اذ من قال بالجواز المطلق قال بالوجوب ولا قائل بالفصل وانما كان غير
الفاسق اعني العدل اسوحا لان الفاسق يجب التبين اي التثبت عند خبره والعدل يجب تركه
عند الخلف فمعنى القول بخبر الواحد العدل وهو المط ولما كان المص ره قائلا بحجية مفهوم
الشرط كما مر تحقيقه في بحث الشرط ولا يرد عليه ان الآية انما تدل على المدعى بالمفهوم ودلالة المفهوم ضعيفة
لانا نقول هذا مدفوع بان الاحتجاج بالمفهوم مبني على قول بحجيته ومذهب غيره لا يكون حجة عليه وح فيكون
من جملة الظواهر التي يجب التمسك بها عند مطلقا كما مر اليه الاشارة فافهم وكذا لا يرد عليه ايضا
ما اورده ولد المص ره من ان دلالة المفهوم هنا عام والمدعى خاص وهو خبر العدل ولا شك ان
غير الفاسق اعم منه ولا دلالة للعام على الخاص باحدى الثلث كما قرر في موضعه وذلك لان المص يكون العمل
بخبر مجهول الحال كما سيجيء تحقيقه لنا ايضا قوله الثالث الجماعة وقد اجمع الاصحاب الذين عاصروا الائمة
عليهم السلم واخذوا عنهم وقابلوا عصرهم على رواية اخبار الآحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص
عن المقبول والمردود والبحث عن المقدوح والضعيف واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار
وفيه من امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم انكار لذلك او مصير للخلاف بذلك ولا روي عن الائمة عليهم السلم
حديث يضاده مع كثرة الروايات عنهم في فنون الاحكام قال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخبار
يتون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد المروية عن الائمة عليهم السلم ولا

الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط المستفاد من هذا الاسند لا لعدم م

ادعاء الاجماع من العلامة في النهاية

سوى

والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره واتفقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكر سوى المرتضى وا
تباعه لشبهة حصلت لهم وحكى المحقق رحمه الله عن الشيخ سلوك هذه الطريقة في الاحتجاج للعمل باخبا
ر المروية عن الائمة عليهم السلم مقتصرا عليه فادعى اجماع على ذلك وذكر ان قدماء الاصحاب وحديثهم اذا
طولبوا بصحة ما افتوا به المفتي منهم عول على المنقول في اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم له
ما ادعاه منهم الدعوى وهذه حجتهم من زمن النبي صلى الله عليه وآله الى زمن الائمة عليهم السلم فلولا ان العمل بالا
خبار جائز لانكروه وزجروا من العامل به ووافقونا من اهل الخلاف لصحة مثل هذه الطريقة ايضا فقالوا
ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به وشاع
وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح
اقول الثالث من الوجوه الدالة على المختار اجماع العلماء ممن تقدم من الموافق والمخالف على الاعتناء برواية
اخبار الآحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود والتحرز عن المقدوح والضعيف
واشتهار ذلك فيما بين الفريقين بنقله خلفا عن سلف من غير نكير منهم لذلك ولا تقية
هناك ولا غيرها من الاسباب الموجبة لعدم الانكار منهم وبعضهم فيكون اجماعا سكوتيا مفيدا للعلم العادي
بالاتفاق كالصريح كما اشار اليه منقولا بالتواتر لفظا او معنى على الخلاف فيه قال الفاضل الدربندي في نهاية
نقلا عن محقق الامامية اجماع الشيعة على العمل بخبر الواحد لان بعض الصحابة عمل به ولم ينكر عليه احد فكان
اجماعا بيانا لا قول ان ابا بكر احتج يوم السقيفة على الانصار بقوله صلى الله عليه وآله الائمة من قريش ولم ينكر عليه احد
فدل على انه اصل مقرر عندهم ولان الصحابة رجعوا الى اخبار الآحاد وقائع كثيرة كرجوع ابي بكر
توريث الجد الى خبر المغيرة بن سعيد وقضى بين اثنين بقضية فاخبره بلال ان النبي صلى الله عليه وآله قضى بخلاف
قضائه فنقضه وكان عمر لا يرى توريث المرأة من دية زوجها فاخبره الضحاك انه صلى الله عليه وآله كتب اليه ان ورث
امرأة اشيم الضبابي من دية زوجها فرجع اليه وقال في المجوس ما ادري ما الذي اصنع بهم فقال له عبد الرحمن
بن عوف اشهد ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ورجع عمر
الى قول فريعة بنت مالك حين قالت جئت الى رسول الله صلى الله عليه وآله استأذنه بعد وفاة زوجي في
موضع العدة فقال عليه السلم اسكني في بيتك حتى ينقضي عدتك ولم ينكر عليها الخروج للاستفتاء فاخذ عثمان بروا
يتها في الحال وان المتوفى عنها زوجها تعتد في منزل الزوج وكان علي عليه السلم يقبل رواية ابي بكر
من غير يمين مع انه عليه السلم كان يحلف الرواة اذا رووا ورجع الجماعة الى قول عائشة في الغسل عند التقاء
الختانين وفي الربا الى خبر ابي سعيد وباع معوية شيئا من آنية الذهب والفضة باكثر من وزنه
فقال ابو الدرداء سمعت النبي صلى الله عليه وآله ينهى عنه فقال معوية لا ارى بأسا فقال ابو الدرداء انا
اسألك بالاسلام ولا اخبرك في ذلك كثيرة وان لم يكن كل واحد منها متواترا لكن القدر المشترك بينها
وهو العمل بمقتضى الخبر متواتر واذا ثبت انهم عملوا به وفي هذه الاخبار كان العمل مستندا اليها والا لوجب
نقل ما استندوا اليه من خبر سمعوه عن النبي صلى الله عليه وآله واجتهاد منهم للعادة بان الجمع العظيم لا بد ان يكون

فائدة وهي

مستنداً دليلاً قطعياً كما قرر في موضعه وكلام المص قدس سره في هذا المقام جيد قوي لا اعتبار عليه
غير ان في عبارة الكتاب اشارة ينبغي التنبيه عليها منها قوله قدس سره اما الامامية فالاخبار عندهم
لم يقولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد المروية عن الائمة عليهم السلام فان المشهور
عندهم امتناع ثبوت اصول الدين باخبار الآحاد فان وجه بارادة البعض منها وانه يمكن اثباته
باخبار الآحاد او يراد باصول الدين اصول الفقه ففي الكل كلام لا يخفى ومنها قوله ولم يكن
سوى المرتضى وابناء عمه حصلت لهم فانه يمكن ان يقال في ان انكار السيد وابناء عمه
رضوان الله عليهم انما يكون لقرب عهدهم بالائمة عليهم السلام وبقدماء اصحاب وعلمهم باحوالهم
واحوال رواتهم من القرائن وحصول الشبهة لمن بعدهم ممن قرب منهم عادة
مع شهرة انكار كثير من العلماء اخبار الآحاد ومنها قوله اذا طولبوا بصحة ما افتى به الفقيه
منهم عول على المنقول في اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فانه يمكن ان تكون الاصول
المعتمدة بل الاخبار المدونة مما تشهد به القرائن المفيدة للعلم وتدعو العقل اليه ومنها قوله
ولا النقل فان عدم النقل عدمه وفي هذين الاحتمالين نظر ثانيهما ولا شارة ترجع الى الطباقي
قدماء الاصحاب في قوله سلوك هذا الطريق وصيرورة ادعى وذكر الشيخ قدس سره ومرجع الاشارة
بينهما للعمل بالاخبار وكذا في قوله اجمعوا على ذلك بخلاف قوله وذلك يوجب العلم
العادي فان الاشارة فيه الى ما نقل عنهم سابقاً من غير تكرار انه موجب العلم العادي باتفاقهم على وجوب
العمل بخبر الواحد كما ان القول المرجع منهم موجب العلم باتفاقهم قوله الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام
الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت عليهم السلام في زماننا منسد فقطعاً
اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد التواتر وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير
جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة واذا
تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعاً والعقل قاض بان الظن اذا كان
له مراتب متعددة تتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب
ان كثيراً من اخبار الآحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة يوجب تقديم العمل بها
هذا هو الوجه الرابع من الوجوه الدالة على المذهب المختار من وجوب العمل بخبر الواحد وحاصل
هذا الدليل ان انسداد باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم تعلم من الدين ضرورة كالصلوة والصوم
او من مذهب اهل البيت عليهم السلام كامامتهم عليهم السلام وخبر الغدير هو السبب الموجب للعمل بخبر الواحد ضرورة
بقاء التكليف ولا يمكن العمل بما كلفت الانسان الا به وذلك ان الموجود الآن من ادلة الاحكام لا يفيد
غير الظن لان ادلة هذه الامامية اصولها اربعة المشهور وهي موضوع علم اصول الفقه لانه
البحث عن احوالها وهو الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل والاثنين منها ظنيان
هذا بعيد قطعاً اما الكتاب فظني الدلالة مع عدم استيعابه لجميع الاحكام ظنياً بالنسبة

اعتراض الشارح على العلامة وهو محله

من معالم

اولاً شرح اصول

عليهم السلام واما السنة المتواترة منها عزيز الوجود حتى ذكر السيد المرتضى قدس سره حديثين متواترين بعد حصر التواتر
فيهما طعن في احدهما حديث من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار وحديث انما الاعمال بالنيات وطعن فيه
بان المسألة في الطبقة الاولى واما الاجماع فان اريد منه الشهرة فاكثر من ان تخفى وهو ليس بدليل وعلى تقديره
فلا يفيد سوى الظن فان اريد منه الحقيقي وهو دخول المعصوم فيه فدون اثباته خرط القتاد واما البراءة
الاصلية فالامر فيها واضح في انها لا تفيد غير الظن وان خالف فيه بعضهم وادعى القطع فلذا التفات اليه
فالعلامة قدس سره انما تقيد الظن بعد التكليف واذا تحقق انسداد باب العلم القطعي في حكم شرعي من تلك
الاحكام التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت عليهم السلام كان التكليف فيه بالظن قطعاً والعقل
حاكم بان الظن اذا كان له جهات مختلفة وطرق متعددة تتفاوت قوة وضعفاً كالكتاب والسنة والاجماع
والبراءة الاصلية فلا ريب ان العدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح عقلاً ولا يخفى ان كثيراً من
اخبار الآحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة المذكورة من الكتاب والبراءة الاصلية ولا
جماع الحقيقي المنقطع الطريق وسبيل الاطلاع عليه من غير جهة النقل بخبر الواحد اما من جهة فليس بقطعي
لكن لا يجدي نفعاً وقد تقدم البحث فيه وجه يجب تقديم العمل بها فظهر ان العمل بالظن المخصوص عند انسداد
باب العلم القطعي المشهور بين اصحابنا بالنقل منهم على ذلك وسويغهم العمل به وان تفاوتت افراده قوة و
ضعفاً وبطل قول المحقق انه ان اراد انه كان التكليف بالظن من حيث انه ظن فالملازمة المذكورة ممنوعة اذا انسداد
باب العلم القطعي لا يستلزم اعتبار الظن من حيث انه ظن لجواز اعتبار الشارع امور اخر مخصوصة بخصوصها وان
كانت مفيدة للظن لا من حيث افادتها للظن كاصالة البراءة فانها مما يتبع بحجيتها لكن ليست من حيث افادتها الظن
بل للاجماع على حجيتها وان اراد انه كان التكليف بما يفيد الظن وان لم يكن من حيث افادة الظن فالملازمة
مسلمة لكن نمنع قوله والعقل قاض بان الظن اذا كان له مراتب لانه على هذا التقدير لا دخل للظن حتى
يعتبر ضعفه وقوته ويكون الانتقال من القوي الى الضعيف قبيحاً فاتمل انتهى وانت له تعلم الواسطة اذا
تاملت كلامه هذا وانت خبير بان انحصار العلم في الضروري على ما فهم من ظاهر الكتاب ليس على اطلاقه لانه قد يحصل العلم
المستفاد من كثرة التتبع في مواضع متفرقة بحيث تفيد القطع بالحكم كما هو واقع في كثير من المسائل عند
التامل فهم بعض المسائل التي لا يحصل فيها ذلك يرجع الى الظن لفقد العلم كما ذكر لا يتم لو تم هذا
لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدلين الواحد او دعوى ظن اقوى من الحاصل بشهادة العدلين او الحكم
بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة ليس منوطاً بالظن بل بشهادة
العدلين فيتبع باتفاقهما ومثله الفتوى والاقرار فهي كما اشار اليه الرضي رضي الله عنه في معنى الاسباب و
الشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بهما محلاً ومحل النزاع فان المفروض
فيه كون التكليف منوطاً بالظن هذا القول يتفرع على ما ذكره المص من ان المدار على الظن القوي في العمل بكل
حكم شرعي ولا شك انه لا يستبعد عقلاً ان يحصل للحاكم من شهادة العدلين ظن اقوى من الظن الحاصل بشهادة العدل
واذا كان كذلك فلا الحكم بشهادة العدل الواحد وترك العمل بمقتضى شهادتهما مع انه خلاف الامر الشرعي

آيين

ويخالف الاجماع وأجاب عنه المص بأن الحكم بالشهادة ليس منوطا بالظن وناشئا عنه وحاصله
ان شهادة العدلين شرط لثبوت حكم الحاكم في الدعوى باعتبار الشارع لها فهو بمنزلة العلة التامة
لمعلولها فيتفق بانتفائهما ولا اعتبار بالظن الحاصل من شهادتهما ولا التفات اليه شرعا لعدم انافته
الحكم به ومثله الفتوى ولا اقول فان الحكم يوجب منافية فتوى المفتي وثبوت المقرر شرعا ليس منوطا
بحصول الظن بقول المفتي والمقر بل باعتبار الشارع لها المعلوم بدليل الاجماع وعنه لا يتم هذا الجزء في
اصل الدليل ايضا لان العمل بالادلة المذكورة ليس مستندا الى الظن حتى يلزم وجوب العمل بخبر الواحد ايضا
وتقديمه على هذه الادلة اذا كان اقوى بل الى تعبد كلا كالاجماع على حجيتها لانا نقول سيجيء في كلام
المص ما هو الجواب عنه وهو قوله بخلاف محل النزاع وربما يقال ايضا ان حمل الفتوى على مثل شهادة
الشاهدين العدلين محل تامل وذلك ان الدليل الدال على وجوب العمل بشهادة العدلين عام في
جميع موارده بخلاف الفتوى فان الدليل الدال على وجوب العمل بها الخبر المجتهد اما الاجماع او الضرورة
وكلاهما متم في حق المجتهد وح يرجح الظن لانتفاء القطع فيتبع اقوى الظنين من فتوى المجتهد ومن
نظره في تلك المسئلة لما ذكر من ترجيح العمل بالمرجوح وترك العمل بالراجح وعلى ما ذكر ان الفتوى مثل الشهادة
يلزم المجتهد اتباع الفتوى حيث كانت سواء حصل عنده ظن ارجح منها او لم يحصل ولا يخفى ما فيه من العمل
بالمرجوح وترك الراجح على ان جعل الفتوى من قبيل الاسباب ان كان المراد انها تحصل من المجتهد العدل
يجب العمل بها لحصول الظن بذلك الحكم فهو صحيح وان كان المراد انه يجب العمل وان لم يحصل ذلك الظن فبعيد
ولهذا لم يقبل فتوى الفاسق ولم يجز العمل بها وما ذلك الا لعدم افادة الظن بقوله كما هو المستفاد من
تعليل خبر الفاسق ويمكن الجواب عن اصل الايراد على شهادة العدلين بان فتح العمل بالضعيف من الظن وترك
الاقوى انما يثبت اذا استند العمل الى مجرد الظن اما اذا استند الى دليل خاص موجب العمل به فلا كما في
محل النزاع وصيغة الكتابة في قوله فهي كما انا راية المرضي للشهادة اي الشهادة في تعلق الحكم بها بمنزلة الاسباب
والشروط في تعلق الاحكام فكما ان وجوب الصلوة متعلق بزوال الشمس وطلوع الفجر كذلك
حكم الحاكم متعلق بشهادة الشاهدين وذلك بخلاف محل النزاع وهي الادلة المذكورة من الكتاب
والسنة المتواترة والبراءة الاصلية والاجماع فان المعروف من كون التكليف منوطا بالظن الحاصل
هناك لم يعرف من انسداد باب العلم فلم يقولوا الا بالظن لا يتم الحكم المستفاد من ظ الكتاب
وهو معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهو قبح خطاب الحكيم بما لا ظن
خلافه من غير دلالة تعرف عن ذلك سلمنا لكن ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى
غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في
زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تاخر عنهم انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل
وح فمن الجائز ان يكون بعض تلك الظواهر مما يدل على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع
علمناها بالاجماع ونحوه ويحتمل الاعتماد في تعريفنا بها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد

من جملتها

من جملتها هذا القيل مع لوضوح كون الكتاب في الدلالة على ما ادعاه المص في اول الدليل بل هو معلوم
لا مظنون كما ادعاه وح فلا فوائد ظنه بظن الخبر حجة بح الخبر عليه وبالاعتبار صغرى مقدمة خارجية عن اللفظ
اللفظ المخاطب وهي قبح خطاب الحكيم بما لا ظن وهو يريد خلافه له تصرف المخاطب عن ذلك
الظاهر وح فقوله في الاحتجاج ان الكتاب في الدلالة متم سلمنا كونه مظنونا لكن ذلك الظن مما لكنا مخصوص
بتعيين الشارع لنا ونصه عليه فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل ولا يخفى انه غير موجود في
اكثر الاحكام وطريق هذا الظن المخصوص مستند كالعلم بالسنة الى اكثر الاحكام فلا يصلح المستدل وهذا
يقتضي ترجيح العمل بظ القرآن المعارض بخبر الواحد على خبر الواحد فلم يعد الم عنه هنا ولم يتعرض له في
الشهادة واجاب عنه المص بان احكام الكتاب كلها من قبيل المشافهة وان كان بعضها بصورة الخبر فهو في الحقيقة
انما من قبيل خطاب المشافهة وقد مر في مبحث العموم والخصوص انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان
ثبوت حكمه في حق من تاخر عنهم من الخطاب انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة المعلوم من مذهب ائمتنا عليهم السلام
بالاخبار المتواترة معنى بل باجماع المسلمين باشتراك التكليف بين الكل من الموجود وغيره وهذا في مثل
قوله تعالى وسر على الناس ح البيت محل تامل واذا كان مخصوصا بالموجودين فمن الجائز عقلا ان يكون قد
اقترن ببعض تلك الظواهر من القرائن والامارات ما يدلهم على ارادة خلافها وعلى هذا يمكن ان يقال ان
دلالته على خلاف الظ معلوم فيكون الحكم المستفاد من القرآن ح ايضا معلوما والحاصل انه لم يقترن تلك
الظواهر ما يدلهم على ارادة خلاف الظ كان الظ معلوما وان اقترن بما يدلهم على خلاف الظ كان خلاف
الظ معلوما الا ان يقال مرادهم انهم كانوا يجوزون فيما لم يقترن به الصارف بحسب الظ ان يكون هناك صارف
مع غفلتهم عنه فيفتي القطع بارادة الظ لقيام هذا الاحتمال وقد وقع كون المراد من الظواهر خلافها في مواضع
علمناها بالاجماع ونحوه من الادلة واما عدا تلك المواضع المعلومة لنا بالاجماع من الظواهر فيحتمل الاعتماد بارادتها
على الامارات المفيدة للظن كاخبار الآحاد وغيرها كما يشير اليه قوله وخبر الواحد من جملتها يعني كما
دلت المشافهة بالخطاب بعض الادلة على ان المراد خلاف الظواهر يجوز ايضا ان يكون الخبر دليلا على مثل ذلك وح
فلا يرد انه كيف يجوز من الشارع خطاب الموجودين بالظواهر وارادة خلافها بقرينة نقلها الينا
ولا نطلع نحن على تلك القرينة مع انا مشاركون لهم في التكليف فيكون حاصل كلام المص انا اذا كنا مكلفين
بمثل تكليفهم بالاجماع والضرورة فيكون ذلك في كل مورد يحصل فيه كل من القيدين ومع فرض صورة تعارض
فيها الخبر الظ لا اجماع فقوله وخبر الواحد من جملتها يعني انه يجوز ان يكون خبر الواحد قرينة معينة لارادة
خلاف الظ من القرآن كما حصل للموجودين تلك القرائن وح فلا يحصل القطع به اذا المفروض انما هو في الظ
المخالف للخبر فان خلاف الظ من القرآن قيل ان يمكن ايضا فيما اذا قلنا ان الخطابات تاول لنا فالجواب
ما افاده قدس سره انا اثبتنا ذلك كان الظ من قبيل الشهادة فلا نعارضها الخبر الظني ويمكن الجواب عن اصل
الاعتراض ايضا بانه على تقدير صحته لا يضر المستدل اذ لا شك ان اكثر الاحكام غير مستفادة من ظ الكتاب والتكليف
بها واقع قطعا وطريق العلم بها مسدود وهذا كاف في الاستدلال وكون ظ القرآن مفيدا للعلم في قليل

من الاحكام على تقدير تسليمه لا ينفع في التالي ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي ح
الظن المجرد المستفاد من ظ الكتاب والحاصل من خبره بالنظر الى اباحة التكليف لانتفاء الفرق بينهما
على كون الخطاء منوعا منه وقد تبين خلافه والظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشا
ركة في التكليف المستفاد من ظ الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيدة للظن الراجح
بان التكليف بخلاف ذلك الظ ومثله يق في اصالة البراءة لمن التفت اليها نحو ما ذكر الخبر في ظ الكتاب
المراد من قيام الاحتمال المشار اليه هو قيام احتمال اقتران القرائن الصارفة عن ظ القرآن الدالة
على خلافه بالنسبة الى من يتوهم الخطا او الموجود في زمنه على الخلاف في ذلك وغرض المص من هذه
الكلام تمهيد مقدمة لتساوي الظنين المذكورين وذلك لانتفاء القطع بالحكم المستفاد من ظ القرآن
ح لما هو معروف من قولهم مع قيام الاحتمال يبطل الاستدلال وهذا القول وان كان عاما
الا انه يختص بالادلة العقلية كما لا يخفى والا يكمل الامر فيحصل حكم من الاحكام الشرعية فان اعلمت ادلتها
ظنية ان لم يكن جلها ثم لا يخفى انه لا حاجة الى دعوى اختصاص احكام الكتاب بالموجودين في زمن الخطاب
وان كان كلها من قبيل خطاب المشافهة اذ على تقدير عموم الخطاب ايضا يكفي ان يق انه مع قيام هذا الاحتمال
ينتفي القطع بظواهر الكتاب وكذا ان لم يكن جلها ثم لا يخفى ان وجه تخصيص قيام هذا الاحتمال بالموجودين
في زمن الخطاب دون غيرهم لا وجه له اذ قيام هذا الاحتمال على تقدير عموم الخطاب المشافهة
باق ايضا فلا وجه لتخصيصه بالموجودين اللهم الا ان يق وجه التخصيص امران احدهما يكون مبنيا على
ما هو الواقع وثانيهما ما يمكن ان يق انه لو فرض عمومية الخطاب لكان الحكم المستفاد من ظ الكتاب قطعيا
لما سبق من فتح خطاب الحكيم بما له ظ وهو يريد خلافه من غير قرينة وعلى هذا فلا يبعد ان يكون
الاشارة الى قيام الاحتمال مطلقا لا الموجود في زمن الخطاب وغيره كما لا يخفى لما عرفت من ان احتمال قيام
القرائن مقصور من الجانبين كما صرح به كلام المص قدس سره وح فينتفي العلم القطعي الذي ادعاه السائل
بالحكم المستفاد من ظ القرآن ويبقى الظن فيحصل التساوي بين الظن الحاصل من ظ الكتاب والحاصل من خبر
الواحد بل يحصل في الحقيقة تساويان احدهما بالنسبة الى قيام احتمال اقتران القرائن الصارفة عن ظ
الكتاب وثانيهما الظن الحاصل من الدليلين بعد تصور قيام تلك الاحتمالات فانه ما في البابين احدهما مقصود
اولا وبالذات كما لا يخفى تامل فيكون غرض المص في هذا المقام من قوله ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع
بالحكم الى قوله حجة القول الآخر الحكم بتساوي الظنين الظن الحاصل من ظ الكتاب والظن الحاصل من خبر الواحد
الغير الجامع للشرائط كما سيصرح به من تهوى اختصاص الاجماع بغيره اذا تقرر هذا فقوله ويستوي ح
الظن الحاصل المستفاد من ظ الكتاب والحاصل من خبر الواحد بالنظر الى اباحة التكليف اشارة الى رد
ما ذكره السائل اعني المعترض سابقا في قوله سلمنا ولكنه ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة فلا يعدل عنه
ح والى بيان عدم ارجحية الظن المستفاد من ظ الكتاب ايضا كما يفهم من قوله بالنظر الى اباحة التكليف وقوله
لانتفاء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها اليهما وقد تبين خلافه اشارة الى ان الفرق بين الظنين

في القوة

في القوة والضعف بافادة احدهما العلم وآخر الظن واعتبار خصوص ظن دون غيره انما يكون على تقدير
انا مخاطبون بالظواهر لحظ انهم وليس فليس وهو خلاف ما الواقع بهم وفيه انه على تقدير اختصاص المشافهة
بالموجودين فليس الظن الحاصل من الكتاب مساويا للظن الحاصل من اخبار الآحاد كما يدعى وذلك لانعقاد الاجماع
على حجية خبر الواحد وحاصل الكلام ان قوله ويستوي ح الظن المستفاد الخ المراد به عدم كون
الظ كالشهادة بل هو ظني كالخبر فلا استواء الظنية وعلى هذا لا ينافي كون الخبر ارجح بوجه ما وقد يق
ان هذا الدليل وان يفيد كون الظ مفيدا للقطع لكن لا يفيد كون الخبر ارجح كما هو المدعى و
قوله والظهور اختصاص الاجماع والضرورة المعلومة من مذهبه اعتماد على الدليلين الدالين على المشاركة في
التكليف المستفاد من ظ الكتاب بغير صورة الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيدة للظن الراجح بان
التكليف بخلاف ذلك الظ انه عطف على قوله لانتفاء فيكون دليلا آخر على تساوي ما يستفاد من
ظ الكتاب وغيره واشارة الى بيان عدم ارجحية خبر الواحد الغير الجامع للشرائط الآتية من كونه ثقة عدلا
الى غير ذلك من الشروط بخلاف الجامع فانه راجح والمراد ان الاجماع والضرورة الدالين على التكليف بظ
الكتاب لم يتناولا دلالة الخبر الصحيح المفيد للظن حتى يمنع العمل به بل ترك الظ كما ترك المشافهون
الخطاب العمل بالظ لما وجدوا الدليل على خلافه وح يثبت التساوي المدعى فقوله يعني متعلق باختصاص
فلا يفيد ذلك ظ الكتاب القطع بالنسبة الينا ايضا لاحتمال وجود الخبر المعارض فيه فلا يحصل الدليل
الدال على المشاركة فيه على سبيل القطع بل على سبيل الظهور وقوله بخلاف ذلك الظن اراد الظن
المستفاد من ظ الكتاب وقوله ومثله يق في اصالة البراءة ايضا بان يق انه لما كان المناط الظن
فيستوي ح الظن الحاصل من البراءة الاصلية والحاصل من خبر الواحد لكن هذا التساوي
مختص بغير صورة الخبر الجامع للشرائط المفيدة للظن الراجح بان التكليف بخلاف البراءة الاصلية
بيان ذلك انهم قالوا الاصل براءة الذمة من الحقوق والتكاليف ومحل الشاق وخبر الواحد
يتضمن ظن اثبات ما لا اصل براءة الذمة منه فكون اصالة البراءة معارضة له فلا يثبت به شيء وح يجاب
بما اجاب به المص من ترجيح ظ الكتاب على الخبر المذكور والحاصل انه مثل هذا الجواب المذكور يجاب عن
الاعتراض باصالة البراءة لمن التفت اليها نحو ما ذكره المص اخيرا في ظ الكتاب من ان ذلك ظن مخصوص
فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل وتوضيح الكلام في هذا المقام ان قوله نحو ما ذكر
متعلق بالتقدير اي اعترض بالبراءة الاصلية بما ذكر اخيرا من وجهين ترجيح الكتاب على الخبر وهو انه ظن
مخصوص دون الوجه الاول وهو انه معلوم قائلا ان البراءة الاصلية ظن مخصوص بتعيين الشارع
فهي من قبيل الشهادة ايضا فلا يعدل عنها الا بدليل فانه يجاب عنه بمثل الجواب المذكور اي نفي
قد يطلق المثل ويراد به نفس الشيء كما يق مثلك لا يبخل اي انت لا تبخل وحينئذ فمعنى الكلام الى ترجيح العمل
بالخبر الصحيح دون غيره من الادلة فتوجه هنا امور ذكرها والد المص لاولى ان يجاب ظن خبر الواحد
على ظ القرآن محل تامل يعرف بملاحظة احوال الاخبار واختلافها واختلاف الاقوال في حالها

اما ظاهر القرآن فغاية ما ذكر فيه احتمال قرآن الطريق كما ذكره المص قدس سره وهذا لا يصل الى ما في الخبر
الثاني ان الحكم اذا رجع الى الظن فالظن الحاصل من الشهرة اقوى من الظن الحاصل بخبر الواحد فيجب
على الشهرة محل كلام الثالث ان اصالة البراءة وان كان ظنها اضعف من خبر الواحد لكنها اذا انضمت
الى ظاهر القرآن كان الظن اقوى من ظن خبر الواحد الرابع ان هذه الدليل انما يتم مع الاضطرار الى العمل بها
الحكم من دون وقوع موجبه فالذي يقتضيه الدليل عدم جوازه كما لا يخفى ولهذا اعتبر المص مشكل الظن
من يوقع الفتوى من غير حاجة اليها غاية الانكار وعذره في ذلك واضح لاستمراره في المبادرة بالافتاء
مع عدم الضرورة فانه يدل على جواز خروج القاضي عن العلم كما يفعله مخالفوها وربما كان هادي سببا
للجرمان من خروجه عن العلم نسئل الله العفو عن الزلل في القول والعمل انتهى والجواب عن الاول ان اختلاف
الاقوال في الاخبار وفي رجال العامة لا يكون غير موجب لحجية الخبر الصحيح وانما وانه لظهر الكتاب
ولا عدم وقوع الخبر الصحيح فيها اكثر من ان يخفى اتفاقا حتى انه ذهب كثير من المتاخرين الى
صحة جميعها وبعضهم الصحة اغلبها كيف لا والشيخ في العدة يصرح بان المراد باخبار الآحاد التي لم تعمل
بها الامامية قل ما نقله عن المرتضى فانها المذكورة في كتب العامة من الاخبار المخالفة لمذهب الامامية بالنسبة
الى احكامها وعن الثاني ان الشهرة ليست معدودة من الادلة عند الاصوليين من الامامية وكلامهم
انما هو في احوال الادلة المشهورة فيما بينهم سلما ولكن الشهرة بعد من الشيخ الطوسي قدس سره لا اعتبار
بها كما صرح به المعترض نفسه واما الكلام فيما قبله ومن هنا قد يحصل الظن الخبر الحاصل بالشهرة كما لا يخفى
وعن الثالث ان الكلام انما هو في اصالة البراءة منفردة لا بانضمام المخصص اخر مع انه لا وجه لخصوصية
انضمامها الى ظاهر الكتاب دون غيره من الادلة وعن الرابع انا نسلم ان دليلنا انما يتم مع الاضطرار الى العمل
بالخبر نفي الحكم عند انتفاء وقوع موجبه ولكن من اين لنا الاستغناء عن ذلك الاضطرار وانما دعانا الى العمل بالخبر
الصحيح الراجح دون غيره الضرورة ومن المعلوم ان المكلف ما دام في عالم التكليف ولا بد له من دليل يعتمد
عليه ويستند اليه ويتدين به شرعا وقد علم بالادلة المذكورة رجحان الخبر الصحيح على غيره فوجب العمل به
حجة القول الآخر عموم قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فانه نهى عن اتباع الظن وقوله تعالى ان
يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك من الآيات الدالة على ذم اتباع الظن والنهي والذم
دليل الحرمة وهي تنافي الوجوب ولا شك ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن اجيب اولا بمعارضة
لما يدل على وجوب العمل بخبر الواحد بانه لو وجب العمل به لجاز اتباع الظن في وقوع الاحكام ولو جاز
فيها جاز في الاصول الدينية منها ايضا لمعرفة تعالى ووحدانيته قياسا لها عليها والجامع رفع الضرر المظنون
واللازم باطل لانعقاد الاجماع على عدم جوازه الاكتفاء بالظن في الاصول وثانيا ان الجامع بين الله تعالى
نهى عن اتباع الظن وخبر الواحد انما يفيد الظن فلا يجوز اتباعه اما الاول فلقوله تعالى ولا تقف ما
ليس لك به علم فانه نهى عن اتباع الظن وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق
شيئا ونحو ذلك من الآيات الدالة على ذم اتباع الظن والنهي والذم دليل الحرمة وانه ينافي الوجوب

الرجوع لمعنى

واما الثاني فظاهر اذ لا شك ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن وثالثا ان الاصل براءة الذمة من التكا
ليف وتحمل المشاق وخبر الواحد يتضمن ما لا اصل براءة الذمة منه فيكون اصالة البراءة معارضة
فلا يثبت به شيء ورابعا ان خبر الواحد يفضي الى تركه فانه ما من خبر الا ويجوز ان يكون له معارض
وحينئذ فبارتهما على لزم ترك الآخر وما يلزم من العمل به تركه يمتنع العمل به وجاء انه لما صلى رسول الله
صلى الله عليه وآله الظهر قال له ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال عليه السلام
شيء من ذلك لم يكن حتى اخبره ابو بكر وعمر بانه لم يصل الا ركعتين فاعاد الصلوة ح فلو كان خبر الواحد
معمولا به لما توقف الرسول صلى الله عليه وآله وزاد السيد المرتضى رضي الله عنه في الاحتجاج على ذلك دعوى الضرورة
لعدم عمل الامامية باخبار الآحاد والجواب عن الاول ان الفرق حاصل بين المبتنى والمبتنى عليه فان الفروع
لما كان المقصود منها العمل وكذلك الروايات قبل ان يوجد فيها المتواتر فيتعطل العمل لو طولب فيها بالقطع
بخلاف الاصول فان المقصود بها العلم وحصول القطعي يتيسر من الوحي والعقل ولم يشترط في
ثبوت العليات قاطع واكتفى بالظن فيها اذ لا يتعسر ان يوجد في كل منها دليل ظني خاص في اخبار الآحاد كثيرة
وفي الاجتهادات والقياسات المنصوصة العلة عند البعض مجاز واقع وعن الثاني ان النهي عن اتباع الظن
ليس بعام للعمل في الفتوى والشهادة واخبار القبلة والطهارة للاجماع على ذلك وكذلك في الامور العرفية
لدلالة العقل على ذلك فان العدول اذا اخبروا بان هذا الطعام مسموم وجب الاحتراز عنه على كل عاقل وكذلك
الطبيب اذا اخبر بان ضرره اذا لم يزد دليل على خلافه وفيه نظر لان الاجماع ودليل العقل يخصص هذه الصورة
المذكورة عن الدليل الدال على منع العمل بالظن فيبقى معمولا به فيما عداها والتخصيص بغير مخصص غير جائز كذلك
قيل واجيب بان المعنى الذي لاجله خص الامور المذكورة موجود في الرواية فيجب تخصيصها ايضا للعلة المشترك
الموجب للتخصيص وهو دفع الضرر المظنون والى هذا الجواب اشار بقوله والجواب عن التمسك بالآيات
ان العام يخص وكانه في الاولى والمطلق يقيد وكانه بالنسبة الى الثانية وكل ذلك بالدليل الدال عليه وقد
وجد كما عرفت فيما تقدم في الادلة المذكورة من الآيات الدالة على الامر به وهو قوله تعالى فلولا نفر وقو
له تعالى فاسئلوا اهل الذكر فاستفى الى غير ذلك من الدلائل على ان الآيات الذم محتملة ان يتبعون الا الظن وان الظن
لا يغني من الحق شيئا الى غير ذلك ظاهر بحسب السوق وقرينة المقام في الاختصاص باتباع الظن في اصول الدين
وما يتعلق به في مسائل الفروع لان الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه وان كان ظاهرها في العموم لكنه
مؤول بما المطلوب منه العلم من اصول الدين اما ما يطلب منه العمل من احكام الشرع ويمكن ان يقال ان الذم
على حصر الاتباع في الظن وهو لا يدل على قبح اتباع الظن وآية النهي نحو ولا تقف ما ليس لك به علم محتملة
لذلك الاختصاص في اتباع الظن في اصول الدين ايضا كما يأتي الذم ولعدم مانع في عمومها او صلاحيتها
للتمسك بها في موضع النزاع كان يكون مختصا به عما اشار اليه قدس سره لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر
في خطاب المشافهة من ثبوت عدم قطعية دلالة ظواهر الآيات ومن كونه مخصوصا بالموجودين ووجه ثبوت

حكم علينا مع ما علم في الوجه الرابع من الحجة وهو انسداد باب العلم الذي ذهب اليه وهو التكليف بالظن قطعا
واي اجماع او ضرورة تقتضي مشاركتنا لهم في التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب فيه في انسداد باب العلم بعاد
وتهم ويحتمل ايضا ان يقول ان هذا رفع للايجاب الكلي لا السلب الكلي والحاصل ان الاجماع والضرورة الدالين على
المشاركة فيما اذا امكن الجزم اقوى ظنا من الظواهر ولا مشاركة عند حصوله وح فلا تكون الآية
صالحة لان يتمسك بها في موضع النزاع هذا وقوله مما يأتي في عمومها او صلاحيتها الف وشش مرتب
فتدبر وعن الثالث بان اصالة البراءة الذي صنعه بعد حجية الواحد فلا يقوى على معارضته وعن الرابع ان تجويز
المعارض لا يمنع من الدليل بل ظهوره والا لما شاع القتل بظواهر الكتاب والسنة المتواترة لاحتمال
نسخ حكمها وعن الخامس بمنع صحة الخبر سلمنا لكن كلامنا في الاخبار الواردة في تكاليفنا اه وليس هذا
منا سلنا العموم فالتوقف لكون ذلك الفعل بحضور جمع من الصحابة والعادة تقتضي باطلاع عدة ايضا فا
نقراءة موجب للتوقف على انكم تقولون ايضا ان الخبر اعاد الصلوة بعد حين ولولا قبول خبر الواحد
لم يعد فهو لنا لا علينا واما جواب المرتضى رضه فسيجيء الكلام فيه ان شاء الله هذا وقد قال الذي يقول
ان تخصيص هذه الآيات ليس اولى من تخصيص ذلك العام والآيتين السابقتين فيخصص مدلولها بما يفيد العلم
فان قيل هذه الآيات المذكورة هنا ظاهرها الخصوص والتقييد بخلاف الآيتين السابقتين قلنا لم تورد جميع
هذه الآيات محل بحث وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم لا بد من القارئ على العموم اللهم الا ان يقال
المراد بالتخصيص فيما السبق اليه عدم الاحتمال من بعض ظاهر الكلام والحق من المتصحح لم يتبين المراد على ان قوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم غير متسع اختصاصه به على كونه غير متعبد بالظن الا ان يفهم من كلام البعض السمو الثاني
كما ذكره والله اعلم وقال الاردبيلي الوجه فيه فان كان الثابت به عين في كل ما يلزم فيتوقف على ثبوت الثابت فيما
لم يعلم وجها ان ثبوت ذلك فيجيز مثل هذا وفيه ما فيه وان كان لان جميع الاحكام الواردة في القرآن شاملة
لنا وله لا ما ثبت اختصاصه عم به فيتوقف على الثبوت وما ذكره المرتضى رضه عد عطف على عموم قوله تعالى
في قوله وما ذكره المرتضى وما ذكره السيد قدس سره في المسائل الناصريات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر
الواحد وان ادعى خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء
الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الآحاد يجوز العمل بها في الشريعة وله القول عليها والعمل بها
ولا ذلك وقد ملأوا الطوامير وسطروا المسائل في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم
من يدعي على هذه الجملة ويذهب الى استحالة من طريق العقول ان يعبد الله تعالى بالعمل باخبار الآحاد وتجري ظهور
مذهبهم في اخبار الآحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسألة التي افردها في
الحجج عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل الناصريات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية
او موافق انهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي
القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم انتهى المانع من العمل بخبر الواحد

بما تقدم

بما تقدم من عموم الآيات المذكورة وما هو بحق ايضا بما ذكره المرتضى في المسائل الناصريات من ان
اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعى خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة بعض الثاني المشاة من فوق
بعدها تاء موحدة والبيان قرينة من قرائن الجميل وتسمية المسائل بالبيانات لان المسائل كان من
اهل البيان كذا قيل وقال المصنف في الحاشية والمنسوبة اليه الثاني لعب رجل على المسائل وقوله رفع
للضرورة اي المدلولة حين مبتدء محذوف ومعلوم ان دفع الامر الضروري قبيح عقلا والظوامير الكتاب و
سطروا لا سطروا بالتشديد والتحقيق والسطر الخط والكتابة اي كتبوا المكتوب عطف تفسير لما قبله و
ضميرهم في قوله ومنهم من يزيد على هذه الجملة للاصحاب واراد بالبعض من قبله من الامامية وقوله يجري
ظهور مذهبهم الخ من كلام السيد رضوانه عنه والخطر بالطاء المهملة الخرق والمنع وضمير قال في قوله وقال
في المسألة التي افردها للسيد قدس سره والشعار الثوب الذي يلي البدن وتكلم في الذريعة بعمل
الصحابة والتابعين يعني المراد ان اكثر الصحابة عملوا باخبار الآحاد ولم ينكر عليهم البعض الآخر وذلك اجماع
منهم على العمل واجاب الامامية بان سكوت التابعين لا يدل على الرضى لان القائل بل لكل منهم ان باب
الحكم كابي بكر وعمر وعثمن وليس كل احد قادرا على الانكار عليهم يعني ان السيد رضي الله عنه تكلم هنا كذا في جواب
استدلال المخالفين على حجية خبر الواحد بالاجماع السكوتي في زمن الصحابة وحاصل الجواب ان الذين
عملوا باخبار الآحاد من الصحابة هم المتأخرون السلطوني الذين يخاف التصريح بمخالفتهم فعدم انكار
الطائفة المحقة لهم لا يدل على حقية ما ذهبوا اليه لان عدم انكارهم انما كان للتقية لا للرضا بما
فعلوه وذلك لان الشرط في دلالة السكوت على الرضى ان لا يكون له وجه سوى الرضى من تقية وخوف
وما اشبه ذلك والجواب عن الاحتجاج بالآيات ان العام يخص والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد
كما عرفت على ان آيات الذم ظاهر بحسب السوق في اختصاص باتباع الظن في اصول الدين لان الذم
فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه وآية النهي محتملة لذلك ايضا ولعين مما يأتي في عمومها او صلاحيتها
للتمسك بها في موضع النزاع لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر في خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكمه علينا
مع ما علم في الوجه الرابع من الحجة لما مر اليه واي اجماع او ضرورة تقتضي مشاركتنا لهم في التكليف
بتحصيل العلم فيما لا ريب فيه في انسداد باب العلم به عنا دونهم وهذا واضح عزمنه قدس سره ان
هذه الآيات عمومات ظنية قابلة للتخصيص بغير اخبار الآحاد للادلة التالية ذكرناها خصوصا وقد خصت
بغير ظاهر القرآن والخبر المتواتر وخبر المفتي والشهادة وآية النهي محتملة لذلك ايضا اي يحتمل ان يكون
النهي فيها عن اتباع الظن في الاصول ولعين مما يأتي في عمومها كان يقول النهي عن اتباع الظن فيما لم يكن
دليل قطعي على اتباعه وخبر الواحد ليس كذلك اذ قد تقدم الدليل القطعي على اتباعه او صلاحيتها كان
يحمل العلم على ما يشمل الظن ويحمل الظن على الشك بقرينة ملاحظة ما تقرر في خطاب المشافهة فانه اذا ثبت ان
خطاب المشافهة مخصوص بالموجودين في زمن النبي صلعم واراد ان ثبوت حكمه في مشافهة الاجماع والضرورة
وان يجوز ان يتقرر بعض تلك الظواهر فاندلك على ارادة خلافها ويكون الاعتماد في تعريفنا على الامارات

المفيدة للظن القوي وعمدة هذه الامارات هي اخبار الآحاد فلو لم يعتمد عليها لما امكن العمل بتلك الخطابات
ومما يدل على ان هذه الآيات ليست على ظواهرها انها لو جازت العمل بظواهرها لزم ان لا يجوز العمل
بها لان العمل بها يستلزم حرمة العمل بكل ظن وهي ايضا من الظنون فلا يمكن تاويلها باحد التاويلات الذ
كرة وعلى تقدير تسليم الحجية لا نسلم ان المتبع في صورة العمل باخبار الآحاد هو الظن الحاصل منها بل المتبع
هو قول المعصوم او الدليل القطعي المتعلق بذلك الظن على ما سبق في تعريف الفقه واما ما ذكره
المرتضى رضي الله عنه فجوابه اولا ان العلم الضروري بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا غير حاصل
لنا الآن قطعا واعتمادنا في الحكم بذلك على ما نقله كافة نصوص اعرضه ان لم يصل الينا معه نقل ما يخرجه عن
كون خبر واحد وثانيا ان التكليف بالحجة ليس بجائز وهذا معلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي
في محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد الآن متعسر عادة والامكان في عصره وما قبله من ازمنة ظهور الائمة
عليهم السلام العادي بالنسبة الى الزمان عدم الامكان فرع من الجواب عن الاحتجاج بعموم الآيات على عدم العمل
بخبر الواحد فرعي في الجواب عن الاحتجاج بما ذكره المرتضى رضي الله عنه على عدم العمل به وهو من وجوه
الاول ان العلم الضروري بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا سواء كان جامعا للشرائط الآتية المفيدة
للظن الراجح ام لا ممنوع حاصل لنا في هذا الزمان قطعا وان عولنا على نقل السيد في ذلك وحكمنا بامامته
اليهم رضوان الله عليهم كان ذلك منافيا لمطلوبه وذلك لان غرضه عدم العمل بخبر الواحد فلو اعتدنا على قوله
فقط وعلمنا بخبر الواحد حجة وهو لا يقول به ان لم يصل الينا مع نقله ما يخرجه عن كونه خبر واحد
لان هذا النقل عن الامامية ليس متواترا بل هو مما ينفرد به السيد لذكره واذا لم يكن خبر الواحد حجة
فكيف يكون هذا القول حجة حتى يثبت به عدم حجية خبر الواحد فيحتج الاعتماد على قول نقض لغرضه لا يق
وهو المحتج الجديد هذا الزامي للقائل بحجية خبر الواحد لانا نقول القائل به يشترط في حجية عدم قرينة على
كذبه وما ذكر من الادلة قرينة كذب الخبر والثاني من الوجوه ان التكليف بالمحال ليس بجائز عندنا
مع ان الامامية ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد في هذا الزمان
متعسر عادة والعادي في عصره وما قبله من الاعصار ممكن لقربه من ازمنة ظهور الائمة عليهم السلام لكن ذلك
غير نافع بالنسبة الى زمان عدم الامكان كهذا الآن قال المحتج الجديد معترضا لا يلزم من استحالة ذلك
جواز العمل بخبر الواحد لجواز العمل بالاصل فيما ليس فيه ظواهر القرآن التي يمنع قبوله الفاء وهو مدفوع
بما سلف في مضايق الكلام اذا تاملتها ولعل الوجه في معلومية مخالفة الامامية لغيرهم في
هذا الاصل تمكنهم في تلك الازمنة من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين صلوات الله عليهم
فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما شنع عليهم الخصم ولم يرتبوا على العلم وقد اورد
السيد على نفسه في بعض كلامه سؤالا هذا لفظه فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي
شيء تعولون في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من ائمتنا عليهم السلام
فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله لا يكاد يقول فيه على اجماع الامامية وذكر

كلامنا

كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد
الاقوال من طرق ذكرها تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل اليقين
ولا ريب ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة والاجماع الامامية امر ممتنع في هذا الزمان وما
شابهه فالتكليف فيما يتحصل العلم غير جائز والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم حال الشك
فيه والنزاع وقد ذكره في غير موضع من كلامه ايضا فيستوي حينئذ الاخبار وغيرها من الادلة
المفيدة للظن في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية في الجملة كما حققناه الغرض من هذا الكلام
بيان الجمع بين الادلة الدالة على العمل بخبر الواحد وبين ما نقل يعني لو سلم صحة ما نقل يجوز ان يكون معناه
عدم جواز العمل بخبر الواحد اذا امكن تحصيل العلم فكيف يؤثرون الظن الحاصل من خبر الواحد عليه
والاجماع الامامية وهذا من ممتنع في هذا الزمان وما شابهه فالتكليف بتحصيل العلم فيه غير جائز
فيجوز ان يكون في زمنهم عليهم السلام وما يقرب منه واذا انعقد على العلم في هذا الزمان بحكم من الله
حكام الشرعية سوى ما علم بالضرورة من الدين او المذهب فينبغي لنا الاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم
اذ هو الاقرب فيه وقد ذكر السيد قدس سره ذلك في مواضع كثيرة منها اذا علم الامام انقاء قطع
الوقوع وقد تقدم الكلام فيه اللهم الا ان يقال ان هذا لا ينافي مذهبه حيث قال انه اذا تمكن
من تحصيل العلم لا يجوز خبر الواحد فتستوي الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن في الصلاحية لاثبات
الاحكام الشرعية في الجملة كما حققناه سابقا في قولنا ويستوي الظن المستفاد من ظاهر الكتاب الخ
والصحيح فيهما للاقوال الاولى تدبر واما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بما يفيده
على قيام الدليل القطعي عليه والحاجة بنا الآن الى العمل مشقة البحث عن قيامه حتى على العمل بخبر
الواحد وعدمه مع ان السيد قد اعترف في جواب المسائل الثانيات بان اكثر اخبارنا المروية في
كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي
موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدانها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الاخبار
الذي نفهمه من هذه العبارة انا لا نحتاج الآن في اثبات الدليل القطعي على جواز العمل بخبر الواحد مع
اعتراف السيد قدس سره في جواب المسائل الثانيات ان اكثر اخبارنا مقطوع بصحتها وتوضيحه ان
العلم بما لا يفيد العلم القطعي كالخبر عند امكان تحصيل العلم يتوقف على قيام الدليل القطعي على جواز
العمل بذلك وحيث قلنا انه لا يمكن في هذا الزمان تحصيل العلم فلا وجه بنا الآن الى مشقة البحث
عن قيام الدليل الدال على جواز العمل بما لا يفيد العلم وهو خبر الواحد وعدمه مع ان السيد
قد اعترف في جواب المسائل الثانيات انه بان اكثر اخبارنا المروية معلومة مقطوع بصحتها اما
بالتواتر او بامارة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدانها
مودعة في كتبنا وكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد واراد بالامارة ظواهر الآيات كما
هو المعلوم من مذهبه لانها تفيد القطع عنده على ما قيل لان القرآن كله لا يعمل بخبر الواحد

مع انضمام القرائن وحاصل القرائن في هذا المقام انه لو كان ما ذكره السيد في جواب المسائل الناصرية
بيان صحيحا لكان العمل بالاخبار المروية في كتب اصحابنا عمل ولا ثمرة معتد بها في انها هل هي بالقياس الى سائر
اخبار الآحاد لانه اذا كان اكثر الاخبار مقطوعا على صحته كان ما لم يظهر له اثر ضعف عند المجتهد مقطوعا
على صحته بمنزلة العمل به وسيجيء ان السيد قد اعترف ليست علامة وعلى الدليل بل منه
وبقي الكلام في الدافع الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة في النهاية فانه عجيب
ويمكن ان يبين ان اعتماد المرتضى رضي الله عنه فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين من عدم العمل
بخبر الواحد بعد عن طريقتهم وقد مرت حكاية المحقق عن بن قبة وهو من جملتهم القول بمنع العبادة
عقلا وبقبول العلامة على ما ظهر له من كلام الشيخ وامثاله من علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث
اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية الذي ينبغي في هذا المقام تفصيل
الكلام فنقول انه لا يخفى ان ما نقل عن السيد مما عزاه الى الاصحاب كان له دافع من وجهين اعتبارين
نسبيين احدهما الدافع الواقع بين ما ادعاه المص وبين ما نقل عنه من عدم العمل بخبر الواحد و
ثانيهما الدافع الواقع بين ما حكاه المص في تقرير الدليل الثالث عن العلامة في النهاية وما عزاه السيد
الى الاصحاب من القبول على اخبار الآحاد وعدمه ولما فرغ المص من دفع الدافع الاول على ما ذكره
من وجه الجمع بين ما ذكره من الدليل والمنقول عن السيد وبين مقتضاها كما عرفت اتى اذا
يقصد الدفع الدافع الثاني فقال وبقي الكلام في الدافع الواقع بين ما عزاه السيد الى
الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة في النهاية حيث استدل العلامة العمل باخبار الآحاد الى الامامية
وصرح بان المخالف هو السيد فيفهم منه ان الامامية اجمعوا على العمل باخبار الآحاد وهذا يباين
ما ذكره السيد من الاجماع على عدمه وهو عجيب واجاب عنه المص قدس سره بقوله ويمكن
ان يقال في وجه الجمع بين الكلامين لدفع التناقض ان اعتماد المرتضى رضي الله عنه كان فيما ذكره على
ما عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعد عن طريقتهم وبقبول العلامة كان
على ما ظهر له من كلام الشيخ الطوسي وامثاله من علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا
الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية اي سكنوا والحاصل ان الاصل الاخبار في المسائل
بل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى رحمه الله رضي الله عنه والانصاف انه لم يتضح
من حالهم المخالفة له ايضا اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان القدماء المعصومين
واستقاء الاحكام منهم وكانت القرائن الظاهرة لها متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا
على الخبر المجرد لنظر مخالفتهم لرأيه فيه وقد يقطن المحقق من كلام الشيخ بما قلناه بعد ان ذكر عنه
في حكاية الخلاف هنا انه عمل بخبر الواحد ان كان عدلا من الطائفة المحقة واورد على احتجاج القوم
من المخالفين فقال وذهب شيخنا ابو جعفر رحمه الله الى العمل بخبر الواحد العدل من رواة
اصحابنا بالكوفة وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر الواحد مطلقا بل نقله

لاخبار

لاخبار التي رويت عن ائمته عليهم السلام ودونها الاصحاب لان كل خبر رووه اما يجب العمل به هذا الذي
تبين في كلامه وبعد اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان
الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عملوا به ثم اخذوا في نقل
احتجاج بما حكيناه سالفا من ان قدماء الاصحاب وبعدهم الى آخر ما ذكر هناك وزاد ما في تقريبه مما
لا حاجة لنا الى ذكره وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو ان ينبغي ان يعتمد عليه لانه اجل العلماء الامامية
المراد انه بعد التفحص والتفتيش والسبر لاقوال الشيخ وامثاله من العلماء المشهورين الاطلاع
على آثارهم في كتبهم ومصنفاتهم المنسوبة اليهم لم يظهر لنا منهم ما يدل على موافقة المرتضى رضي الله عنه
في عدم العمل باخبار الآحاد بل الانصاف انه لم يتضح لنا من حال الشيخ وامثاله من العلماء المخالفة
للسيد المرتضى انه بالعمل بها كما انه لم يظهر لنا الموافقة في عدم العمل وذلك ان اخبار الاصحاب
رضوان الله عليهم حين ايرادهم الاخبار في كتبهم كانت قريبة العهد بزمان اهل العصمة عليهم السلام
وفاة وكيل صاحب الامر عليه السلام الذي وقعت الغيبة الكبرى بعد وفاته سنة سبع وعشرين و
ثلثمائة على ما نقل الينا وكان مولد الشيخ الطوسي على ما يوثق سنة خمس وثمانين وثلثمائة وكانت
وفاته سنة ستين واربعمائة وكان تولد السيد رضي الله عنه سنة خمس وخمسين وكانت وفاته
سنة ست وثلثين واربعمائة ولما قدم الشيخ العراق كان عمر السيد المرتضى اذ ذاك ثلث و
خمسين سنة وتقاصرا بعد ذلك مدة ثمان وعشرين سنة فعلى هذا يكون عمر السيد
واحدا وثمانين سنة رحمهما الله جميعا واذا كان الامر كذلك فاستقاؤه الاحكام منهم عليهم السلام بالقرائن
المقاصدة للاخبار متيسرة غير متعسرة كما في هذا الزمان فصح ما اشار اليه السيد رضي الله عنه
ولم يعلم من حال العلماء انهم اعتمدوا على الخبر المجرد عن القرائن ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه قال والد المص ما
ذكره الوالد في هذا المقام انما كان قبل وقوفه على كتاب العدة للشيخ وهذا الكتاب قد وقفنا عليه
وكلام الشيخ فيه في بحث خبر الواحد غريب لا يمكن ذكره الطول والذي حرره قدس سره مرام الشيخ
فيه ما افاده بعد ذلك وهو ان الذي اتضح لي من كلام الشيخ في هذا المقام بعد ان تيسر
لي الوقوف على كتابه المسمى بالعدة ان اخبار الآحاد التي دونها الاصحاب في كتبهم وتناقلوها
بينهم يعمل بها وغيرها من الاخبار التي رواها المخالفون في كتبهم ليس بحجة ولا نقول بها وقد
صرح فيها بالموافقة على ما سبقت حكايته عن المرتضى وغيره من الانكار بعمل الامامية بخبر الواحد
وان ذلك شعار لهم وطريقتهم التي لا سبيل الى ادعاء خلافها عليهم ثم اتى بعض ذلك ما ذكرناه
من روايات مخالفيهم وفتاويهم والصحيح المصار اليه باجماع الطائفة على العمل بالاخبار
التي دونها ورويتها وبالعرض في احتمال كون علمهم بها انما حصل بانضمام القرائن اليها وانت
اذا تأملت اختيار هذا وحدته في غاية البعد عن الصواب فان الانكار على الامامية
باخبار الآحاد لا يعقل صدوره الى مرويات مخالفيهم اذ العدالة معتبرة في قبول الخبر عندهم

وهي منتشرة في روايات اهل الخلاف وذلك كافٍ عند العمل بها والاعراض عنها فابي مضى في المبالغة في نفي خبر الواحد
انتهى ما حكاه ابن المص عن والده ثم قال المص الحاشية حكى ابن ادريس في سرائره عن الامام سديد الدين الحمصي ره
مناقشة الشيخ ره في كلام الشيخ في العدة يتكلم بتعلق اخبار الآحاد وصورة الكلام الذي حكاه الحمصي عن الشيخ يقتضي
العمل بالعمل بخبر الواحد المجرد الآن في جملة الكلام امور الخالف المعروف من قاعدة الشيخ التي بنى عليها في كتاب
الاخبار وكان رأيه في العدة مخصوص بذلك الكتاب واختياره في غيره مخالف له كما انه الغالب من طريقة امثاله من
اختلاف المذاهب وقد اشار ابن ادريس الى طرق من المخالفة التي اشار اليها وما لم يجب في التهجد من ذلك وهذه
بعض لفظه مما يتعجب منه يذهب الى مسائل الخلاف فيه وجميع استدلاله الآية اذا احتاج الى ذلك ويذهب في
عدته التي هي اصول فقهه الى خلاف ذلك واصول الفقه ما يراد حتى ترتب عليها المسائل الفقهية انتهى
هذا من قول المص فقال وسيجيء الى قوله عمل بحكاية كلام المحقق قدس سره والضمير في انه للعلامة وفي
قضاه للقول في قوله ولا نضاف الخ والاشارة في هذا المبحث من خبر الواحد والكتابة في واورد وافقال
للمحقق وقوله لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق الى آخر هذا ايضا من جملة كلام المحقق ره وضمير
فهمه المنصوب للموصول في ما فهمه لمناسبة العلامة اليه لما نقل في النهاية سابقا من ان الاخبار بين من
الامامية لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد المروية عن ائمة علم ولا يصولون منهم
كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد حيث يفهم منه ظنه انه يعمل بها مطلقا وهو خلاف
المعهود من مذهبه ولعل غرض العلامة قدس سره في هذا المقام بيان الشيخ ره يعمل بخبر في الجملة واما كيفية
عمله فهو امر آخر لا يرتبط بهذا المقام واما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال فمن الجائز ان
يكون طلبا لتكثير القرائن وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر له لما مر في الوجه الثالث من حجة القول
الاول وكذا اعتناؤهم بالرواية فانه محتمل لان يكون رجاء التواتر وحرصا عليه وعلى هذا عمل
روايتهم لاخبار اصول الدين فان التعويل على الآحاد فيها غير معقول وقد يطعن بذلك المرتضى رضي الله
عنه على تعليلهم ظن منهم الاعتماد عليها ولا وجه له بعد ما لاحظته ما ذكرناه وان اقتضى ضعف الوجه
المذكور من الحجة لما مر فان في بقية الوجوه لا يسمى الاخبر كفاية لما مانعة نعم المفهوم من
هذا الكلام ان دفع لما تقدم من الوجه الثالث المعترض بقوله الثالث الجواب قد اتضح من حجة القول
الاول الذي صار اليه المص وهو العمل بخبر الواحد وما ذكره العلامة ايضا من انهم اعتمدوا في اصول الدين
على اخبار الآحاد لا يقدح هذا الاحتمال الذي ذكره المص لانه ينافي الظهور كما هو مراد المستدل بذلك
الوجه لانا نقول المذكور في الوجه الثالث من حجة القول الاول بعموم مشترك بين اخبار الواردة
في اصول الدين والواردة في فروعه فلو كان المذكور مقتضيا للعمل بالاخبار الواردة في الفروع
من دون تواتر لكان ذلك مقتضيا للعمل بها في الاصول من دون اعتبار ذلك لكن التالي باطل فكذا
الاول والملازمة ان يقول الوجه الثالث دل على انهم اعتمدوا على الآحاد مطلقا سواء كان في الاصول
او في الفروع لكن لما قام البرهان على عدم جواز الاعتماد عليها في الاصول خالفنا ذلك فيها

فبقي

فبقي في الفروع بحاله لا يبقى لما كانت اصول الدين مما يستقل فيه العقل وكذا تفصيل صفات الواجب وافعاله
ايضا مما لا يستقل فيه العقل فلا يجوز الاعتماد فيها بالآحاد قطعا كما اشار الى ذلك المص قدس سره بان التعويل على
الآحاد فيها غير معقول وبما ذكره قدس سره من الوجه والاحتمال ينتفي عنهم اللوم والطعن الوارد من المرتضى
رضي الله عنه غاية ما في الباب ان ذلك يكون مقتضيا لضعف الوجه الثالث من حجة المص لما صار اليه في العمل بخبر
الآحاد لان المص يحصل العذر فان تنويه في بقية الوجوه خصوصا الوجه الآخر منها حاصل انتهى ما اردنا
جاء مرجع الاشارة في قوله هذا اصل والعمل بخبر الواحد شرائط تتعلق بالراوي لا قول التكليف فلا
يقبل رواية المجنون والصبي وان كان مميزا والحكم في المجنون وغير المميز ظاهر ونقل الاجماع عليه من الكلية واما
المميز فلا يعرف فيه من الاصحاب مخالف وجمهور اهل الخلاف على ذلك انتهى ويجري في بعض منهم القول قبلنا
على جواز الاقتداء به وهو بكان من الضعف لمنع الحكم في المحبس عليه اولا سلمنا لكن القارئ موجود كما يعلم من قاعدتهم في العدة ومنع اصل القياس ثانيا والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي عدم قبول رواية الفاسق لان الفاسق باعتبار التكليف حيثية من الله ربما منعته من الكذب والصبي باعتبار عليه بانتفاء التكليف عنه فلا يحرم
عليه الكذب ولا يستحق به العقاب لا مانع له من الاقدام عليه هذا اذا سمع وروى قبل البلوغ اما الرواية بعد
البلوغ لما سمعه قبله بقوله حيث يجمع غيره من الشرائط لوجود المقتضي ح وهو اخبار العدل الضابط وعدم
صلاحيته بايقاعه مانعا للمانع له لما لم يعمل بخبر الواحد في الجملة وحيث العجز عن احواله لزيادة كل خبر
مقبول اعني الاطلاق بل لا يجمع شرائطه حتى تتعلق هنا بالراوي ضبطه في الصدر هو كون بحيث يكون اعتماد
صدقه راجحا على اعتقاد كذبه وضابطها كونه راجح الصدق وعدم كونه فاسقا اما رجحان الصدق فلحصول
الظن الذي هو المقتضي لقبول الرواية واما عدم الفسق فلكونه تابعا لاثبات التثبت وجب التعرض لذكرها الاول
التكليف فلا يقبل رواية المجنون والصبي وان كان مميزا اما لعدم قبول رواية المجنون وغير المميز فالحكم فيه
ظاهر ان العلامة قدس سره نقل الاجماع على عدم قبول رواية غير المميز والمجنون والوجه في ذلك ان
المجنون عاجز عن الضبط والاحتراز عن الخلل فلا يحصل الظن بخبره والصبي غير المميز لا يحصل منه ظن صدقه
الموجب للعمل واما الصبي المميز فلا يعرف فيه مخالف من اصحابنا فهو كغير المميز في انتفاء القبول واكثر
المخالفين على ذلك ايضا كالاصحاب في عدم القبول وينسب الى بعض منهم القول قياسا على جواز الاقتداء
به ومحصول الكلام هذا البعض انه يقبل قول الصبي في اخباره عن كونه متطهرا حتى يجوز الاقتداء به في
الصلوة وهو ضعيف لمنع الحكم في المحبس عليه اولا فانا لا نسلم جواز الاقتداء به سلمنا لكن القارئ بين
المحبس والمحبس عليه موجود وشرط القياس عدم كما هو المعلوم من قاعدتهم في العدة وهي ان
صحة صلوة المأموم لا يتوقف على صحة صلوة الامام بعنوان الاقتداء بالصبي وان كانت صلوته غير معتبرة شرعا
بخلاف قبول رواية فانه لا يقبل الا اذا كان قوله معتبرا شرعا والحق اللازم من تحقيق المص قدس سره
ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي عدم قبول المميز بالطريق الاولى لان الفاسق مكلف وباعتبار
التكليف ربما يحصل عنده خوف من الله تعالى وخشية لمنعه من التجري على الكذب والصبي باعتبار عليه

بانتفاء التكليف عنه بالطريق المذكور فلا يحرم عليه الكذب ولا يستحق به العقاب لفقد شرطه لا مانع
له من لا قلم عليه واعترض بان هذا الكلام انما يتم فيما اذا لم يعلم تحريم الصبي عن الكذب كما الفاسق
بالنسبة الى غير الكذب نعم على معتقده من عدم قبول الموثق يقتضي ما ذكره والتاريخ الكلام عليه اللهم
الا ان يقال ان العمل بالموثق انما هو بالاجماع المدعى في بعض صوره لا مطلق وفي الصبي لا اجماع وفيه
ان هذا انما يتم لو خص الموثق بمورد الاجماع اما لو عمم كما سيأتي حكاية دليله فلا يتم وقد يقال ان عدم ثبوت
القدر في الصبي مضافا الى ما ذكره كاف في عدم العمل لكن لا يخفى انه كان ينبغي التنبيه عليه فانه مهم
واطلاق القول منه لا يناسب المقام فيدل عليه المهم واحتمل في غير الفاسق الذي لا يجب التثبت في خبره
فيقبل خبره كالعادل بحكم الآية فاجيب بانه لعدم وجوب التثبت احتمالان الرد جزما والقبول جزما و
لما لم يحتمل الاول في العادل والا كان اذ وثق من الفاسق وهو باطل بالضرورة بخلاف المهم فانه
يحتمل كونه اذ وثق من الفاسق فيحتمل فيه الرد جزما وهذا الخلاف فيما اذا سمع وروى قبل البلوغ
اما الرواية بعد البلوغ لما سمعه قبله فمقبولة حيث يجمع غيرها من الشرائط لوجود المقتضي وهو
اخبار العدل الضابط وعدم صلاحية ما يعده مانعا للمانعية وذلك لوجوه الاول اجماع الكل على
احضار الصبيان مجالس الرواية ولولا قبول الرواية لم يكن فيه فائدة الثالث اقدامه على الرواية
حال البلوغ يدل على ضبطه للحديث الذي سمعه حال الصغر الرابع لا اجماع على قبول شهادته
التي تحملها حال الصغر فكذا الرواية والخامس انه حال الاداء مسلم بالغ عاقل جامع لشرائط التكليف
فيحترز عن الكذب الخامس المقتضي موجود وهو حصول الظن بروايته العدل والمانع لا يصلح
للمانعية لان ضابط القبول ظن صدق الراوي ولا اعتبار بوقت التحمل لا سلام ولا ريب
عندنا في اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهو شامل للكافر وغيره ولئن قيل
باختصاصه في العرف المتاخر بالمسلم لدل بمفهوم الموافقة على عدم قبول خبر الكافر كما هو ظاهر
الشرط الثاني القبول خبر الواحد لا سلام ولا ريب في اشتراطه اما اولا فلدليل الاجماع
اذ قد اجمع العلماء كافة على عدم قبول رواية الكافر الذي لا يكون من اهل القبلة كاليهود والنصارى
سواء علم من دينه الاحتراز عن الكذب او لا وان كان بعضهم يرى قبول شهادته الدين على مثله كا
لحنفي لكنه لا يقبل في الرواية وانه قد صرح به وذلك ان شهادتهم قبلت للضرورة ميانة للحقوق لان الكفر
مقاملاتهم مما لم يحضره مسلمان فبطل قول المحتج الحديث الكافر الذمي في دينه المعتقد لحرمة الكذب يقبل
اما المخالف من اهل القبلة كالمجسمة وغيرهم اذا قلنا بكفرهم فهل يقبل روايتهم ام لا الحق المنع وبه
قال القاضي عبد الجبار والقاضي ابو بكر وفضل وفضل ابو الحسين فقال ان كان مذهبه جواز الكذب
لم يقبل والا قبل وانا نابا فلنا وجوه الاول قوله تعالى ان جاءكم فاسق فتبينوا الحاقا
بالنبأ عند اخبار الفاسق وهذا في الكافر فاسق في العرف المتقدم فوجب التثبت عند خبره
الثاني قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا وهذا ظالم وقبول الرواية ركون اليه الثالث الرواية

من المناصب

من المناصب الشريفة والمراتب الجليلة التي يعلى اقدارها الى يوم القيمة فلا يليق بالكافر الرابع الكافر لا يصلح لنقل
رواية فكذا هذا الجامع لاشتراكهما في الكفر الذي هو مظنة الكذب الخامس كفره يقتضي اهانته ولا دلالة
قبول روايته يقتضي التعظيم والاجلال وبينهما تنافي وحمله بكفره ليس فكذا الا ضم الى الكفر جهلا آخر
لا يقتضيه فلا يتم في العرف المتقدم دون المتأخر لانا نمنع ذلك بدليل الاستصحاب مع عدم ثبوت المعارض
له سلمنا لكنه يدل بمفهوم الموافقة على عدم قبول خبر الكافر كما هو ظاهر لان عدم قبول قول المسلم
الفاسق يقتضي عدم قبول قول الكافر بطريق اولى الثالث الايمان واشتراطه هو المشهور
بين الاصحاب وحجتهم قوله تعالى ان جاءكم فاسق وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الواقفية
ومن ضارعهم مشترطا لا يكون متهما بالكذب محتجا بان الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي
بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه بنو فضال والطاهريون واجاب المحقق بانا لا نعلم ان الطائفة
عملت باخبار هؤلاء والعلامة مع تصريحه بالاشتراط في المذهب الكلي في الخلاصة من جمع قبول
روايات فاسدي المذهب وحكى والدي رحمه الله في فوائده على الخلاصة عن جده المحقق انه قال سألت
والدي عن ابان بن عثمان فقال لا اقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية ولانه
اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي في ان ابان ان كان من الناووسية هذا ولا اعتماد
عندي على المشهور الشرط الثالث القبول خبر الواحد الايمان واشتراطه هو المشهور بين اصحابنا فلا
تقبل رواية غير المؤمن الا اذا اقترنت بقرينة تدل على صدقه كعمل الاصحاب بها او موافقتها لظاهر القرآن
او غير ذلك وعلى هذا التقدير ليس المقبول به هو قول ذلك الراوي لكن في قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بل هو بعد تبين صدقه وظن حقيقته وكذلك رواية مجهول الحال ولعل اكتفاء الشيخ
عن الايمان بالعدالة محتجا بعمل الطائفة بخبر المذكورين في الكتاب وغيرهم من هذا القبيل والمجهول
المحقق فلعله متوجه بالاضافة الى زمانه وكلام العلامة كذلك وان كان مضطربا في هذا المقام الا ان
المشهور عنه انه لا يشترط الايمان بدليل عمله بالمذكورين وغيرهم على ما نقل عنه والحكاية عنه ولا
تقدير ثبوتها يمكن ان يتمسك على العمل وايضا قوله في جواب السؤال ولا فسق اعظم من عدم الايمان قلنا
ان الفسق هو الخروج عن طاعة الله متعمدا وهؤلاء قد بذلوا مجهودهم فاعتقدوا ان ذلك هو الحق فلئن
يخالفوا اعتقاده فيه ان جهلهم لعنهم لا يوجب كونهم متعمدين فيه بل هو فسق آخر مهم فاذا منع احد الضدين
من قبول الرواية كان منعهما معا اولى قيل على قوله والاعتماد عندي على المشهور انه لم يرتب الاصل صحيحا و
يمكن ان يقال ان الاستدلال على العمل بالموثق من عمل الطائفة بخبر عبد الله بن بكير ونحوه كما ذكره بديهة ما ذكره
المحقق ذكره وان كان فيه نوع كلام يمكن دفعه فلم يتوجه الا الاستدلال بآية ان جاءكم فاسق فالو
ثوق غير فاسق كما ذكره الشيخ في الزبدة لان المحتاط في بعض مجهوله المسئول بعد بذل مجهوده لا يوصف بالفسق وقد يقال
عليه ان الفسق على ما يقتضيه كلام بعض اهل اللغة الخروج عن طاعة الله والتخصيص بالكبير غير ظاهر والعرف على ما ذكره
في العدالة يقتضيه ايضا والاصل في الاستعمال الاصل لو اثر لا يخرج الكافر المظهر للاسلام ولو تحرز عنه هذا

كله امكن ان يقال ان الآية تضمنت التعليل بقوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين و
هذا التعليل يقتضي ان كل من لم يؤمن منه الندم لا يقبل قوله خرج المؤمن العدل بالاجماع فيبقى ما عداه
فان قلت هذه العلة للفاسق ومع انتفاء الفسق ينتفي والفرض في الموثق عدمه قلت العلة وان
وردت في الفسق لكنها تعم وذكر الفسق اما لانه مورد الذهول كما ذكروا او لغير ذلك على نحو التعليل
بالخمر في الاسكار فانه لا يختص عند الاصحاب وعلى هذا فالآية متضمنة لما اثبت عند كل من حصلت منه
العلة وهي خوف الندم الا ما خرج بالاجماع فان قلت ان اردت الا بالاجماع ما يتناول المنقول
بخبر الواحد ودخل الموثق لدعوى الشيخ وان اردت بغير المنقول فلا يقبل خبر العدل الا ما في
ايضا لوقوع الخلاف فيه قلت لهذا الكلام وجه الا ان الحكم بخبر الواحد قد صار من قبيل ما لا بد منه
لما سبق من الادلة وابعد هذا لو تبدل ما يلزم من اعتبار تركية لا تثبت لحصول الاتفاق من العاملين بخبر
الواحد عليه واختلافهم في المزكي الواحد فليكن عندك ملحوظا عند الحاجة اليه في بيان دليل ما
ادعاه المص فذكره من اعتبار الشاهدين واما ما نقل عن الشيخ في الاجماع بعد تقدم الكلام في
الاجماع وانه لا يخرج عن كونه حكم المخبر فلا تغفل انتهى وج فالمعتمد هو المشهور الا ان يعلم من مذهبه
وحاله عدم الكذب وحصول ما ذكر من الاختلاف مع دليله وهو من يخبر اسم الاشارة والتاء ووسيلة بهم القائلون
بامامة علي عليه السلام الى الصادق عليه السلام الشرط الرابع العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر
والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الاصحاب ايضا وهو ظاهر جماعة
من متاخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفي
كون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة على
اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمنا لهذه
لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي في العمل لغيرها ودعوى التحرز من
الكذب مع ظهور الفسق مستبعد وهذا الكلام جيد الشرط الرابع القبول خبر الواحد العدالة وهي
على ما ذكره المص ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة ولا وسيلة
الى معرفتها الا بظواهر الافعال الدالة عليها فهي اذن تحصل بالاختبار من المعاشرة المتوكدة والصحبة
المكررة خلوة وملازمة سفرا وحضرا ومن تزكية العدل المجتهد ولم يعرفها الكيفية له بل رشح لها
في النفس خلاف الملكة واختلف العلماء في مقدار الكبائر والكثير في المشهور ما توعد عليه بالنار والمراد مطلق
ارتكاب الكبيرة وهو بخلاف الاصرار على الصغائر والمراد لا استمرار على ذلك فانه محل ما لم
ما دام مصرا بخلاف تدريجه وقوع الفعل وذلك كالتطفيف بحبة والخلاف من قبيل وخوذلك فما
يدل على دناءة النفس وخسة الطبع في وقت الادآء بما ولكنا فاة المروة كالاكل في الطرق والاسواق
ومصاحبة الارذال والاراذل في المزاح وغير ذلك واعتبار هذا الشرط هو المشهور بين اصحابنا ايضا
كما في اشتراط الايمان وهو مغني عن الشرطين السابقين الا انه لا صير باستغناء القيد الثاني عن الاول

وظ

وظ بعض متاخري الاصحاب الميل الى العمل بخبر مجهول الحال في العدالة والفسق كما ذهب اليه ابو حنيفة واصحابه
والمحقق الشيخ ان يكون الراوي ثقة فيها لان لفظ الفسق مشتق من الوثوق وان كان فاسقا بجوارحه
لان الفسق بافعال الجوارح يمنع مانع من قبول شهادته وليس مانع من قبول روايته وادعى عمل
الطائفة المحققة على اخبار جماعة هذه صفتهم كما تقدمت اليه اشارة والمحقق منع هذه الدعوى وطالبه
بدليلها ثم سلمها وادعى الاقتصار على المواضع التي علمت فيها الطائفة باخبار خاصة ولم يجز التعدي في
العمل الى غيرها واستبعد دعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق وذلك لان ظن الفاسق الكذب
اذ لا محذور له عنه وهذا لا استبعاد من المحقق مستبعد اذ قد يحصل ظن متاخر للعلم عادة بصدق
بعض الفساق ولا يحصل مثله في بعض العدول والا ولى قدح في الاعتراض على الشيخ وان علم من
حاله عادة الاحتراز عن الكذب لكن لا يحصل من قوله ظن قوي يعتبر شرعا لقوله تعالى ان جاءكم
فاسق الآية ولعلم ان قول المص هنا مناقشات مع والده الاولى ان قوله من فعل الكبائر لا حاجة
اليه اما اولا فلان من بعض الكبائر ترك الصلوة وليس فعلا واما ثانيا فلان بعض الكبائر اذا
كان فعلا يكون فعل الفعل وله وجه له الثانية ان الاحتراز ان كان كبيرة دخل في الكبائر والا فلا
نسلم انه يعتبر في العدالة الثالثة ان اعتبار المروة ومنافيها غير واضح الدليل فضلا عن اعتبار الملكة
ثم الملكة في العدالة ايضا من اين اعتبارها الرابعة ان ما نقله عن المحقق غير لازم لان الشيخ ادعى
الاجماع فكيف يمنع اذا لم يتوجه على الدليل ونقل الاجماع بخبر الواحد لا يخلو منعه من شيء فما
لكون عنه وجعله جيدا له وجه له الخامسة ان تسليم دعوى الشيخ رد من المحقق ثم الاقتصار له
وجه له فالسكوت عنه اولى له وجه له السادسة ان استبعاد دعوى التحرز من الكذب مع ظهور
الفسق له وجه له فانه اقرب بشيء ثم قال ويمكن الجواب عن الاول بان الفعل يطلق على ما يقابل
الترك وعلى ما يعمه والمراد الثاني وفي القاموس الفعل حركة الانسان او كل عمل متعدد والحركة تعم النفسانية
والبدنية وترك الصلوة ليس مجرده كبيرة بل لا بد من عمل النفس كالتهاون والعزم على الترك ونحوهما
وعن الثاني انه يجوز انقطاع الفعل على ما له يكون فعلا نحو قوله تعالى والذين هم للزكوة فاعلون وعن
الثالث بان الاصرار وان كان كبيرة الا انه يؤول بالعزم بمصير العزم في قوة ما يمنع من فعل الكبائر لتداوم
واستدامة نوع توجه ومقام الفرق يكفي فيه مثل هذا على انه مما يقال انه لا بد منه التنبيه على ان
الصغائر لا تقدح الا في ذلك مع الاصرار ولا استمرار عليها وعن الرابع بعد الاعتراف بالعجز عن دليل
المروة ان اعتبار الملكة في العدالة ان ظن كلام لاصحاب عدم الخلاف فيه وان لو فرض في ذلك
بان من ذكره انما هو بعض المتاخرين من غير دليل فكان ان يستدل بالرواية التي رواها الشيخ
ره والصدوق عن ابن ابي يعفور حيث قال فيها قلت له في عبد الله عليه السلام لم تعرف عدالة الناس
المسلمين حتى تقبل شهادتهم عليهم فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان
وتعرف باجتناب الكبائر التي اوعد عليها بالنار من شرب الخمر والزنا والسرقة وعقوق الوالدين والفرار من

الزحف وغير ذلك والدال على ذلك كله ان يكون سائر الجميع عيونه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من غيبة
وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس ويكون منه المقاعد للصلوات
الخمس اذا واظب عليها وحفظ مواقيتها وحضور جماعة من المسلمين وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم
الا من علة فاذا كان كذلك لازما لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس فاذا استمر على ذلك وعلمه كانوا
ما رأينا منه الا خيرا من المواظبة على الصلوات معاهدا لاوقاتها في مصلاه فان ذلك يجوز شهادته وعدالته بين
المسلمين الحديث فانه يدل على الملكة بقوله به تعرف وقوله وتعرف بالجنائز الخ كان الشيء ما لم يكن له
يعرف وقد يظهر من الرواية ان لا اكتفاء بعدم الكذب بعد كاف فيما ذكره من لا اكتفاء في الراوي بملكة الورع من شيء
ويمكن الجواب عن هذا بان اعتبار العدالة لو سلم امكن ما ذكرت لكن الآية لا تقتضي ذلك بل انتفاء الفسق وهو اعم
وبغير كلام يعرف من كلام المص في الجواب المجهول وسيأتي انشاء الله تعالى نعم يوجد كلام يعم ما يتوقف ان الرواية
انما هي في الشهادة وهذه عدالة في الرواية وبيان نفيها عدالة لا بد له من دليل كما لا يجوز تعيين والمطلوب اثبات
ذلك فليتأمل وعن الخامس ان دعوى الشيخ لما كانت متقدمة على الطائفة فان كان المراد به الاجماع لو لم يثبت
الخالف معلوم النسب مأخوذ لكن يجوز ان يكون العمل بقول الاخبار وجب العمل لا لمجرد عدم الكذب
كما يقتضيه كلام الاستبصار والتهذيب واذا جاز ذلك لم يجز التعدي فلا يمنع الغفلة عن هذه وانما هي
فانه من البينات والقول باشتراط العدالة بمعنى هو لا قوت لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين
صفتي العدالة والفسق في موضع الخاصة من اعتبار هذه الشرائط الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو
العدل والا فالفاسق وتوسط مجهول الحال انما هو بين من علم فسقه او عدالته ولا ريب ان تقدم العلم
بالوصف ولا يدخل في حقيقته ووجوب التثبت في الآية معلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به ومقتضى
ذلك ارادة العفو والتفحص عن حصوله وعدمه لا قوت من القولين القول باشتراط عدالة الراوي
لانه لا واسطة بحسب الواقع ونفس الامر بين وصفي العدالة والفسق في موضع الجماعة وهو رواية الاخبار
من اعتبار شرط العدالة وسيأتي بيانه انشاء الله وبيان الحصر ان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل
وان لم يكن حاصلة فالفاسق وهما لا يجتمعان ولا يرتفعان على ما هو شأن المتقابلين كالسواد والبياض
لنسبة الى محلهما المتحمل وح فلا واسطة بينهما وانما اثبت الواسطة بين من علم فسقه او عدالته من المكلفين ولا
شك ان تقدم العلم هنا بأحد الوصفين من العدالة والفسق لا مدخل له في حقيقة الوصف اذ العلم المتقدم
لا يلحق به بل الحكم انما هو بها لمتأخر المقارن لزمان اداء الرواية ووجوب التثبت في الآية معلق بنفس الوصف الذي
هو الفسق الحالي وهو شرطه والمعلق على الشرط عدم عند عدمه ما دام لم يعلم ولا يجب التثبت وليس
بمعلق بالتفحص بالوصف الذي تقدم العلم به من الموصوف وحاصله ان العلم بالوصف سابقا على اخبار
الراوي لا مدخلية له في حقيقة الوصف وكلمة ما موصولة او موصوفة به وكلمة من للبيان وجيء بها للوصف
بيان وجوب التثبت عند معلق بشيء تقدم العلم به او الذي تقدم العلم به منه اي من الوصف وحاصل منه
بيان وجوب التثبت عند معلق بشيء تقدم العلم به منه اي من الوصف وحاصل منه
بيان الوصف المعلوم بل معلق بنفس الوصف ومقتضى ذلك الوجوب ارادة التفحص والتفحص عن حصوله

وعدمه اي ارادة الشارع من المكلف التفحص والتفحص عن حصوله وعدم الفسق وعدم حصوله فاذا علم حصوله وجب
التثبت والا فلا بل يجب القبول وليس مقتضاه ان من علم هذا الوصف منه توقف في خبره ومن لم يعلم به
على التثبت حتى يلزم العلم بخبر مجهول الحال واقترن بانه لا ريب في ان العلم لا دخل له لكن المكلف لما كان متعلقا
بالظن لا بنفس الامر رجع الى ما يعلم او يظن واعتبار العلم لما كان متعذرا انتقل الى ما يظن والظن اما ان ينتهي الى العلة
او الى الفسق او الى من لا يظن فسقه ولا عدالته فالواسطة بهذا الوجه ممكنة ويمكن الجواب بان الانتقال الى
الظن اذا كان لتعذر العلم فلا يكون داخلا في نفس الآية بل من خارج والمدعى لا يستدل بالآية وح فلا
واسطة في الآية ويتم مدعى المص وذكره فان قلت اعتبار نفي الواسطة يقتضي وصف مجهول الحال بالفسق وجواز الرد
بصدد ذلك نعم هو يقتضي وصف المجهول بالفسق فمن ما ذكرته اولا لا يخرج من وجه الا ان المنع من ارادة الآية
عليه لا يجري فيه وما ذكرته ثانيا كذلك الا ان دفعه باحتمال ان يكون مراد المص ان من لم يعرف الكذب بالجزم
انتفاؤه بالعدالة والمط اثباته واذا تحقق عدم الواسطة فهو فاسق ممكن من غير تخلف بخلاف الاول فان قلت
قوله ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته الى ان يرجع الى العدل او الى الفاسق فان عاد الى
الفسق كما هو الظ فالتقدم اما بالنص والتفتيش فهو من لا افراد داخل في الحقيقة وان اراد العدالة كذلك
فكذلك ثم قوله ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها في ذلك لا يطابق المط لان الخصم لا يقول به قلت في الجميع كلام
المص وذكره بصدد بيان ان العلم بالعدالة لا مدخل له بالآية بل انما هو من خارج فلا يضر بحال مذهبه اذا قال
بذلك لان غرضه مجرد نفي دلالة الآية كما يدعيه الخصم الا ترى ان القائل اعط كل الغرض شيئا من هذه الجماعة
ومهما يقتضي ارادة السؤال والتفحص عن جميع هذين الوصفين لا الاقتصار على ما سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد كون
المراد من الآية هذا المعنى ان قوله ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل للامر بالتثبت اي كراهة
ان تصيبوا لا يخفى ان المراد من الاتيان بهذا التعليل توضيح بيان ما هو المقصود من سابقه لكن في المقام شيء و
هو ان المذكور سابقا في محل النزاع في مدخلية العلم المتقدم في نفس الوصف وهذا ليس ظاهرا على انه لا
تأثير له مطلقا وهنا بخلافه حيث استفهم كما يدعيه قوله لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه
ويمكن التوجيه بالعناية فتدبر ومرجع الاشارة بقوله ويؤيد كون المراد من الآية هذا المعنى وجوب التثبت
معلقا بنفس الوصف ومن البين ان الوقوع في الندم يظهر من عدم صدق المخبر يحصل من اخبار من له صدقه
الفسق في الواقع حيث لا حجر معا عن الكذب ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك انه بصير مقتضى الآية ح وجوب التثبت عند تخبر
من له هذه الصفة في الواقع ونفس الامر فيتو
ان من المعلوم الذي لا ريب فيه لعاقل ان التكليف بالمرتبة للمكلف العلم به وتعسير يستبعد من
الحكيم كما هو لازم القول بوجوب التثبت عند حصول الفسق في نفس الامر فلا يعلم انتفاؤه لا يثبت وهو لا يفتقر
العدالة ويلزم من ذلك التثبت عند مجهول الحال حيث لم يعلم انتفاؤه فسقه في نفس الامر فلا واسطة تقتضي تحقيق وظهر بطلان القول بقبول رواية
تعيين الحكم على هذا يوجب العدالة كذلك انه لا يجب قبولها الا اذا كانت حاصلة في نفس الامر ولا المجهول لانه مبني على توسط الجهالة بين الفسق
طلاع على الملكة لا يقتضي القطع بحصولها لاحتمال ان يكون الباطن بحال في الظ وتغيير اعتقاد بطن والعدالة وقد تبين فساده متن متن
يوجب عدمها ولا يطلع عليه بعد ويلزم من ذلك ان يكون العلم بثبوتها موقوفا على العلم بانتفاء الفسق

في نفس الامر ويلزم الدور لا يقال ان الفسق موجبات امور باطنة لجواز ان يقترن بها امور خفية في بعض الاحوال لا يثبت بها فسق في نفس الامر ولا واسطة بين العدالة والفسق في نفس الامر ولا الواسطة وعلى هذا
فالامر بالتثبت مخصوص بالعلم بالفسق اذا امكن وظن كما هو مناط سائر التكاليف الشرعية الموقوفة على حصول
شرط او صفة مخصوصا لا امر الباطنة الذي يعسر الاطلاع عليه او لا يعتبر فالتكليف فيه مع عدم تيسير العلم به
الى الظن على انه لو اعتبر ترتب التكليف على حصول العدالة في نفس الامر لا باعتبار علم المكلف او ظنه يلزم من
ذلك الموانعة على التثبت عند خبر المجهول الحال اذا كان عدلا في نفس الامر لان التكليف بالتثبت وعدمه منوط بحصول
الوصف في نفس الامر حيث كان والى هذا اشار بقوله ومن البين ان الوقوع في الندم يظهر عدم صدق المخبر بحصل
من قبول اخباره صفة الفسق في الواقع حيث لا يجر منها عن الكذب ولا مخلة سواء العلم بحصولها في وقت الندم
يظهر عدم صدق المخبر وحاصله ان الوقوع في الندم يظهر كذب المخبر ليس مختصا فيما اذا استوى العلم بفسقه بل
يتحقق الوقوع في الندم حتى على تقدير الجهل بالحال ايضا اما من ظن حاله واذا جاز ظهور عدم صدقه والوقوع
من قبول اخباره لكنه نادر جدا مع بذل المكلف مجهوده وعلمه بالملكة التي هي حاجز عن الكذب اذا عرفت ما ذكر
من وجوب التثبت ظهر لك ان ترتب مقتضى الآية حتى وجوب التثبت عند خبر من انتفى عنه في الواقع ونفس الامر فيتوقف
على العلم بانتفائها وهو يقتضي ملاحظة الواسطة امتنع اطلاق العدالة وبهذا يتحقق بطلان القول
بقبول رواية المجهول لانه مبني على توسط الجهالة وقد عرفت انه واسطة بين معلوم
العدالة ومعلوم الفسق كابن العادل والفاسق الواقعيين وايضا الدليل دل على وجوب العمل بخبر الواحد
في الجملة والدليل على وجوب العمل بكل خبر فالمتيقن هو العمل بما هو اقوى من الجميع وهو خبر الواحد فيبقى خبر
المجهول بلا دليل واما قول الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطة وانما نظره فيه الى اقتضاء العمل الذي ادعاه
ولو تنزلنا لا نسلم اختصاصه بعموم ظ الآية لكنه مردود بما اشار اليه المحقق وحاصله منع اصل العمل ولا يعني نفي
العلم حصوله فيحتاج مدعيه الى اثباته وبتقدير التنزل لكن فقد علم حصول ردود احتجاج ثانيا بان
علمهم انما دل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا ومن الجائز ان يكون العمل منوطا بانضمام القرائن اليها
لا بمجرد الاخبار هذا الكلام فاذا تقول ان الاستدلال المذكور لا ينفع مجهول الحال لاقتضاء العمل الذي ادعاه
من عمل الطائفة المحقة فلا يكون دليلا ولو تنزلنا لا نسلم اختصاصه بعموم ظ الكتاب الآية كان يقال لمدعي الحجية الآية
على الطائفة باخبارها لكن قول الشيخ مردود بما اشار اليه المحقق واذا كان نفيه مستفادا من كلام المحقق فالآية
كما هو حجة يرد قول مجهول الحال وحاصل ما اشار اليه منع اصل العمل ولا يعني نفي العلم حصوله فيحتاج مدعيه
الى اثباته وبتقدير التنزل لو افقنا للشيخ فذكره على حصول العمل المذكور يرد احتجاج ثانيا بان علمهم انما
يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا ومن الجائز عقلا ان يكون العمل بها منوطا بانضمام قرائن القرائن
وانضمامها اليها لا بمجرد الاخبار ويقرره المقام اشكال اشرنا اليه سابقا يفيد الواسطة في صدر الحجة عموم
الحاجة ويقرره ان انتفاء الواسطة للتقريب الذي ذكرنا انما هو فيمن بعد عهده عن اول زمان التكليف كما
هو الغالب والواقع في رواة الاخبار التي هي محل الحاجة الى الهدى والعمل فان العادة قاضية بعدم انفكاك
من

من هو كذلك عن احد الوصفين واما حديث العهد بالتكليف فيمكن في حقه تحقق الواسطة بان لا تقع منه معصية توجب
الفسق ولا تكون له ملكة تصدق بها العدالة فان ذلك غير ممتنع وح يثبت الواسطة ولا تقوم الحجة باشتراط
العدالة مطلقا وحمله ان الواسطة المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الامر ولكن العلم بوجودها متعذر لان المعاصي غير محصورة في الافعال الظاهرة
المراد بالمقام هنا على النظر بحث العدالة والمراد بصدر الحجة هو قوله لنا انه لا واسطة الخ وموضع
الحاجة الرواة والشهود مثلا والمراد بالمقرب الدليل المذكور بقوله لان الملكة المذكورة ان كانت لو وجوب التثبت عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت
الخ والمراد عمن بعد عهده عن اول زمان التكليف ما هو الغالب في الرواة التي كان بحث عن رواتهم حال فتنتفي الحكم عند خبر من لا ملكة له لمشاركته الفاسق
العهد كما هو الواقع في رواة الاخبار التي هي محل الحاجة وهي اخبار لا يعتبر علمهم لكم فان رواتها بعيد والعهد في عدم الحجر عن الكذب فيقوم في قبول خبره
اول زمان التكليف عن احد الوصفين المذكورين والمراد بحديث العهد بالتكليف العهد بالتكليف رواة الاخبار والنبوة فان احتمال الوقوع في الندم يظهر عدم صدق
اكثر رواتها لحديث العهد بالتكليف هذا وقيل اول زمن التكليف البلوغ والبعد عنها كابن اربعين والخبر على حد قياسه في خبر الفاسق وسيأتي
مما ترى وحاصل الكلام انك قد عرفت ان مذهب المص العمل بخبر الواحد لكن لا مطلقا بل من حيث العدالة ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم
وقد عرفت ايضا ان مذهبه عدم الواسطة وهذا يجب الظ ربما يتصور في حق مدعاه خاصا ولما كان
ما ذكره من التقريب متنا والا فربما امكن توجه المنع عليه اذ من المعلوم انه لا دلالة للعام على الخاص فلهذا
تعرض المص لذكره لبيان المص فقال وتقرير الاشكال ان انتفاء الواسطة للتقريب الذي ذكرنا انما هو فيمن بعد
عهده عن اول زمان التكليف الخ واما حديث العهد فيمكن في حقه تحقق الواسطة بان لا تقع منه معصية توجب
الفسق ولا تكون له ملكة تصدق بها العدالة فان ذلك غير ممتنع وح يثبت الواسطة ولا تقوم الحجة باشتراط
العدالة مطلقا سواء كان بعيد العهد او حديثه راويا للحديث النبوي او احد الائمة علهم السلم وحل الاشكال
المذكور على ما ذكره المص تذكره ان الواسطة وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الامر ولكن العلم بوجودها متعذر
وذلك لان المعاصي غير محصورة في الافعال الظاهرة بل قد تتصور في الباطنة ايضا وهو على منع الخلو ولا ريب
ان العلم بانتفاء الباطنة ممتنع في العادة بدون الملكة المذكورة ولا يجوز ان يكون مناط التكليف العمل
بالاخبار على الفسق الذي يمتنع العلم بانتفاء الباطنة ممتنع في العادة به باحدا فرديه وهو الواسطة سلمنا
لكن التعليل الواقع في الآية الكريمة لوجوب التثبت عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت الحكم عند خبر من له ملكة له
لمشاركة الفاسق في عدم الحجر عن الكذب فان وجوب التثبت معلول وخبر الفاسق علة له وح فيقوم في
قبول خبره احتمال الوقوع في الندم يظهر عدم صدق المخبر على حد قياسه في خبر الفاسق وسيأتي في بحث
القياس ان شاء الله ص ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم لا كل محل يوجد فيه والعلة الموجودة في الفاسق وهو
في الواسطة ايضا فيتعدى الحكم بها وكان هذا جواب سؤال وهو ان قولكم هذا قياس وانكم تقولون به فاجاب
بان العلة المنصوصة الخ قيل عليه انه كما يحتمل عدم حجره عن الكذب كذلك يحتمل حجره عن الكذب ايضا فكيف
يقطع بالمشاركة ويجزم القطع لا يليق في هذه المسئلة لانها علمية ومن جائز الشرط الخامس الضبط و
خلاف في اشتراطه فان من اضطبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما تهم به فاتمة ويختلف الحكم بعدمها و
يسهو فيزيد في الحديث ما يضطر به معناه او يبدل لفظا باخر او يروي عن المعصوم ويسهو عن الواسطة

من شروط العمل بخبر الواحد الضبط والخلاف الاجماعي في اشتراطه قال العلامة قدس سره وهذا الشرط من اعظم
الشرائط في الرواية فان من لا يضبطها قد يسهو عن بعض الحديث ويعرف ضبطه بكثرة استعمال الاشياء
منه مرة بعد اخرى على سبيل التكرير ويطلب اعادة ما حفظه بعد وقت ولو قدر على ضبط الاحاديث دون
مطلق انها قبل فيما عرف ضبطه فيه دون غيره والفرق بين عدم الضبط وعروض السهو ظاهر فان علة الضبط لا يستعمل
الحديث حال سماعه ومن يعرض له السهو قد يضبط الحديث حال سماعه ويجهله الغائب عنه لعارض السهو قال
الشهيد الثاني قدس سره في شرح الدراية لا يخفى ان العدالة تمنع من نقل مثل هذا الحديث لان العدل يتحاشى
بما ليس بمضبوط على الوجه المعتبر والعمدة في هذا الباب انما هو العدالة وتخصيص الضبط تاكيد او جرى على العادة
وافترض بان مثل هذا الحديث لا يروي العدل عمدا كما اعترف به صح بقوله لان العدل يتحاشى فانه واذا اشتبه
عليه وظنه المسموع فالعدالة لا تمنع من نقل مثله وهذا هو الباعث على اعتبار هذا الشرط بعد اشتراط العدالة
فان قيل مراده ان العدل اذا عرف من نفسه كثرة السهو لم يجز له الرواية تحرزا عن ادخال ما ليس من الدين فيه
قلنا اذا كثر سهوه فربما يسهو عن انه كثير السهو فيروي ان قيل الكلف بتم لنا الحكم بصحة الحديث بمجرد توثيق علماء
الرجال رجال سنده من غير نظر الى ضبطهم قلنا انهم يريدون بقولهم فلان ثقة انه عدل ضابط بدلالة لفظ
الثقة مشتق من الوثوق ولا وثوق بمن يتساوى سهوه وذكره او يغلب سهوه على ذكره وبهذا هو السر في عدولهم
عن عدل الى قولهم ثقة واعلم ان الضابط في العمل باخبار الآحاد كون الخبر بحيث يصح الظن بصدوره عن المعصوم
بوجه من الوجوه المعتبرة فانه يجب العمل وان لم يكن هناك احد الشروط المذكورة اصل تعرف عدالة
الراوي بالاختبار بالصحبة المتاكدة والملازمة بحيث تظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته حيث يكون
ذلك ممكنا وهو واضح ومع عدمه باشتهارها بين العلماء واهل الحديث وشهادة القرائن المتكثرة
المتعاضدة وبالتزكية من العالم بها وعمل بكونه فيها الواحد ولا بد من التعدد قولان اختار اولهما العلامة
في التهذيب وعزاه في النهاية الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح وقال المحقق لا يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية
الشاهد وهو شهادة عدلين وهذا اعدل في الحق طريق معرفة عدالة الراوي امران الاختبار و
التزكية النظر الاول الاختبار بالصحبة المتاكدة والملازمة بحيث تظهر له احواله ويطلع على سريرته امر يتكرر
المعاشرة له حتى يظهر له من القرائن المتكثرة المتعاضدة لا يبقى اذا رجعت العدالة الباطنية بالنفس
واصلها الخوف وهو غير مشاهد بل يستدل عليه بما ليس بقاطع بل بما يفيد الظن فيرجع الى اصل الاذعان
بان الدال على الخوف دال له ظاهرة ويحصل الاكتفاء لانا نقول الظن اذا كان قويا عمل بخلاف
الضعيف ولهذا الحكم بشهادة الاثنين دون الواحد ومع المعاشرة والصحبة ومشاهدة الافعال الدينية
يستدل على الاحوال النفسانية ويقوى ظن التعديل وعدمه والايمان غير كاف في ذلك فانا نعلم
بالمشاهدة والخبرة ان عددا قليلا من الناس اكثر من عدد اهل اذا عرف ذلك فنقول لا يشترط في العدالة
اجتناب جميع المعاصي حتى الصغائر لتعذره بل اجتناب الكبائر وبعض الصغائر وبعض المباحات مع
عدم الاصرار في بعض الصغائر والنظر الثاني مما اختلف فيه الاصحاب فاكثر المتاخرين على الاكتفاء

في التزكية

في التزكية بالعدل الواحد لا يلي ولما شرط العدالة في الرواية وذكرنا تعلم بالاختبار والتزكية وهي الاخبار بتعديل
الراوي وبقابلها الاخبار بفسقه وهو الجرح اشار الى ما يتعلق بالتزكية واعلم ان بعض المحدثين شرط العدد في
المزكي وكذا في الجارح في الرواية والشهادة فلا يثبت التزكية والجرح بواحد وهو مذهب المحقق واتباعه ومنع القاضي ابو بكر
هذا الشرط فيهما مع الاعتراف بان الاحوط في الشهادة عدد المزكي وهو مختار العلامة في التهذيب وذهب فخر الدين الرازي
وصاحب المنهاج الى الفرق باشتراط عدد المزكي في الشهادة دون الرواية وكذا في الجرح وذهب المحقق واتباعه الى
اشتراط العددين في كل من التزكية والجرح وهو مختار المص ولعلم ان للتزكية الشرعية مراتب منها الحكم بشهادته
ومنها قبول روايته بمعنى العمل بها ومنها ان يروى عنه ومنها ان يقول هو عدل لنا انها شهادة ومن شاهدها
اعتبار العدد فيها كما هو ظ وان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم مقام شرعا فيغني عنه
وما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل من ذهب الى ان التزكية بشهادة قال اولا انها شهادة يجب فيها
التعدد كسائر الشهادات عنه بان الاعتبار حرج وهو عدم اعتبار العدد الخوط لانه يبعد احتمال عدم العمل بما هو حديث ايضا
مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها وبينة الشاهدين تقوم مقام العلم شرعا فيغني عنه وما سوى ذلك كما
اذا كان واحدا يتوقف الاكتفاء به على الدليل واعترضه التعدد كالمترجم واخبار الطبيب والمخبر بانقطاع الحيض وحصل
الكلام برجع الى منع صغرى القياس وهو انا نمنع انها شهادة بل يجوز ان يكون اخبارا كالرواية ونقل الاجماع وقبل مترجم
القاضي واخبار المقلد مثله بفتوى المجتهد وقول الطبيب باضرار الواحد سلمنا لكن لا نسلم كلية الكبرى والسند قبول شهادة
الواحد في بعض الموارد عند بعض علمائنا بشهادة المرة الواحدة في بعض الاوقات عند الاكثر والجواب ان المص قدس سره
وان اجمل الكلام الا انه اعتمد على العدلين او العدل الذي نص الشارع على الاكتفاء به واعتبار العلم لما تقدم في الحكام
انتقل الى ما يقوم مقامه ولما كان الاكتفاء بالواحد لا اتفاق عليه والدليل لا يساعده فلم يقل الا شهادة الشاهدين
فلذا قال لنا انها شهادة وعلى هذا فالمحتاج الى البيان من اكتفى بالواحد لموافقته على قبول شهادة الاثنين ودعواه
ما دونه ان قبل التبرع اتباع الظن ليس بعام بل مخصوص بالعقائد قلنا هذا في احتمال بعض الآيات وكلام قلنا ان
نقول ان مناط التكليف انما هو العلم وقيام الظن مقامه للدليل والدليل على الاكتفاء بخبر الواحد مع كونه ظنيا هو الآية و
اعتبار الظن فيها يقتضي التناقض ومدلولها كما سيجيء الكلام فيه من المصنف انه ولو سلم اعتبار الظن في التكليفات لكن
الظن الذي اعتبره الشارع فيتوقف على كون خبر الواحد مما اعتبره الشارع واعتباره من الآية يقتضي صراحتها فيه وهي ان لم تكن
صريحة بخلافه محتملة والوجه فيه ان التعليل بالذات يقتضي عدم اعتبار كل ما احتمل الذات والظن محتمل للذات فلا يعتبر
جرح شهادة الشاهدين بالاجماع فيبقى الثاني ان قيل التعليل للقياس على معنى ان الظن الحاصل منه هذا الحكم فلا لزوم
ان يكون الظن الحاصل من العدل كذلك قلنا ان المحتمل العلة المنصوصة تشمل موارد ها وخصوص المتعلق لا
يخفى ومن هنا يعلم ان ما ذكره الشيخ في الزبدة بقوله والواحد كاخبر بشهادة فلا يكفي الواحد قلنا ضم بل اكثرها
غيرها كالرواية ونقل الاجماع وتفسير المترجم قد يتوقف عليه ان دعوى كاخبر بشهادة لم يعلم قائلها بل العبير الذي رواه
انما هو كون التزكية شهادة ويجوز ان يكون خبرا وليس بشهادة او شهادة ولا يعتبر فيها العدد ويجاب بما قدمناه
ولا يعترض بما هو مشهور من ان المراد لا يدفع الايراد لامكان الجواب بانه اكتفى بالبيان عند الجواب على الاستدلال

بالآية كما استعمله وهذى على سبيل التنديد للكلام ليلا يصير الدعوى لغوا ولا فالكلام كلام مثله واعترض ايضا بمنع
كونها شهادة والا يلزم مثله في الخبر فلا تكفي اخبار الواحد وقد اتفاقيه لا اكتفاء بالواحد فكذى ما هو فرع علته وايض
درهما كان المركبان للخبر بدهيان للاحتراز فيها بتزكية الواحد فيكون اخبارها بعدالة الراوي رجعا الى تزكية الواحد
والعلم بمذهب اصحاب كتب الحال في ذلك غير متيسر فكيف يقول على مجرد تزكية لاثنين واجيب ايضا بان المراد ان كان
العلم القطعي في قوله اعتبار حصول العلم بها فالظاهر انه غير معتبر وان كان المراد العلم الشرعي فالحكم بحصوله من رواية العدل
الواحد وعدم حصوله من تزكية تحكم ان قيل فورد الدليل على الاول دون الثاني قلنا سيجيء ما يدل على اعتبار الثاني
كما يدل على اعتبار الاول بلا فرق والكل مدفوع بالعناية احتجوا بان التعديل شرط للرواية فلا يزيد على مشروطه
وقد اكتفى في اصل الرواية بالواحد واستقرأهم بعض افاضل المتأخرين فاستنتج بعض المفهوم في آية انجاء كم فاسق
نظرا الى ان تزكية الواحد داخلة فيه بحيث يكون المزكي عدلا لا يجب التثبت عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به
احتج الفاضل الى الاكتفاء بتزكية الواحد بان التعديل شرط للرواية فلا يزيد على مشروطه بعينه لا يحتاط فيه الا ما يحتاط
في اصله كغيره من الشروط وقد اكتفى في اصل الرواية بواحد وهي الشهادة باثنين فيكون تعديل كل واحد كاصله قيل ولا
يتم مدعى هذا القائل الا بان يبين بانه لا ينقص عن اصله حتى يثبت له انه يحتاج الشهادة اثنان والحال انه لم يثبت كما
في تعديل شهود الزنا فانه يكفي اثنان في تعديل الاربعة وحاصله ان عدم زيادة الشرط على مشروطه انما يفيد عدم اشتراط
العدد في تعديل الراوي او جرحه ولا يفيد اشتراطه في تعديل الشاهد او جرحه فلا يدل في ثبوت تمام المدعى من ثبوت
ان الشرط كما لا يزيد على مشروطه لا ينقص عنه وليس بثابت لانه يشترط في شهود الزنا كونهم اربعة ويكفي في
تعديلهم اثنان على ان عدم الزيادة على اصله ايضا ليس بثابت اذ يكفي في شهادة هلال رمضان واحد صدق بعضهم كالعلامة
واجازه قدس سره واحد على ما يوجد في المصنفات المنسوبة اليهم ويفتقر في تعديله الى اثنين وكذى شهادة المرأة
في ربع الوصية مع ان عدالتها لا تثبت الا بعدلين ولعل مراد العلامة ان الشيء لا يزيد على اصله الا ما خرج بدليل وما
نحن فيه ليس كذلك ويمكن الجواب عنهما بان كلا منهما ثابت في باب الشهادة على الاطلاق وزيادة لا اصل في شهادة الزنا
ونقصانه في شهادة رمضان انما ثبت بخصوص وكذلك من قبيل المستثنى فلا يقدح في كون الاصل ما ذكر فان قيل
مرجع هذا الاستدلال الى القياس فلا يكون حجة علينا قلنا هو قياس بطريق الاولوية لان الاحتياط في الشرط لا يزيد على
الاحتياط في الاصل وهو معتبر عندنا والحاصل ان يقول لا يلزمني ما ذكرت من زيادة الفرع على الاصل لاني اشترط
في الرواية ما لا يشترطونه وهو شهادة عدلين بعدالة راويها واشترطه في التزكية اخبار اثنين لا غير اجيب
بان عدم قوله تزكية عدل وحده كافية عدالة واشتراطه فيها التعدد مع قبوله رواية عدل واحد
تركه عدلان واكتفاؤه فيها بالواحد يوجب زيادة الاحتياط في الفرع على الاحتياط في الاصل واستقرأهم بعض افاضل
المتأخرين محتجا بعموم المفهوم في آية انجاء كم فاسق نظرا الى ان تزكية الواحد داخلة فيه بحيث يكون المزكي عدلا
لا يجب التثبت عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به ومرجع الاشارة لا يجب التثبت في واللازم من ذلك والجواب
عن الاول المطالبة بالدليل على نفي الزيادة على المشروط فلا نراه الا مجرد دعوى سلمنا ولكن الشرط في قبول الرواية
هو العدالة لا التعديل نعم هو احد الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه

لهذه

بهذه الزيادة المخصوصة ظاهر في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من انه يتبين اذا كثر شروطها تفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين
لما لم يثبت عند المص قدس سره ضرورية هذه العلاقة اعني نفي زيادة الشرط على المشروط وان كانت عند المستدل من والمشروط يكفي فيه الواحد والعجب من توجيه
الضروريات طالب بالدليل على نفي الزيادة على المشروط قائلا فلا نراه الا مجرد دعوى من غير دليل كما اشار اليه الشارح بعض فضلاء المعاصرين لهذه الحجة من
الشرح فلا يدفع ثبوت المدعى من ثبوت ان الشرط لا يزيد على مشروطه سلمنا في الزيادة بالدليل لكن الشرط في قبول الرواية هذى والذي يقتضيه الاعتبار ان التمسك في
الرواية ليس ما زعمتم من انه التعديل بل العدالة والمشروط قبول الرواية والمشروط على هذا التقدير لا يكفي فيه الواحد لهذا الحكم نفي زيادة الشرط بانه اهل
ليلزم مثله في الاخبار بالشرط الذي هو العدالة والطريق الى معرفة الشرط لا يستتبع شرطا لها نعم التعديل والتزكية القياس فكانه وقع في كلامهم وتعلم عليه من غير
احد الطرق الموصلة الى المعرفة بالشرط الذي هو العدالة والطريق الى معرفة الشرط لا يسمى شرطا كما صرح به المص فانه قال لا يعمل بالقياس ومما يدل على ذلك ما وجد
في منتقى الجمان بطل ما قاله المحتج من ان هذه مناقشة في العبارة فان للمستدل ان يقول الشرط في قبول الرواية الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي هو مقتضى
العدالة وكما يكفي في قبول الرواية وثبوتها قول الواحد يكفي في قبول العدالة وثبوتها حتى لا يزيد على المشروط القياس متن

بهما فالاولى ترك هذا الجواب انتهى سلمنا ان شرط قبول الرواية هو التعديل لا العدالة لكن زيادة الشرط بهذا المعنى
التعديل على مشروطه وهو قبول رواية العدل الواحد بخبر الزيادة المخصوصة في الاحكام ظاهر عند العامل
بخبر الواحد لان اكثر شروطها تفتقر المعرفة بحصولها والاطلاع عليها الى شهادة الشاهدين والمشروط يكفي فيه الواحد
وذلك كيوم كما كشهادة الواحد في هلال رمضان عند بعض علمائنا كما قاله العلامة في الارشاد وشهادة الواحدة
في ربع ميراث المستهل ويفتقر في تعديلها الى اثنين وكذى ثبوت البلوغ والعقل والايمان يفتقر الى شاهدين اذا لم
يكن معلوما بالاختبار او الاشتهار او شهادة القرائن فقوله على بعض الوجوه اشارة الى انه اذا لم يكن حاله معلوما تماما
ذكر يفتقر الى شهادة شاهدين واصر من بان افتقار ما ذكر الى شهادة شاهدين في قبول الرواية ممنوع بل يجوز الاكتفاء
بخبر الواحد كما يجوز الاكتفاء في العدالة بخبره نعم ثبوت ما ذكر في غير باب الرواية تفتقر الى ذلك وهو خيال
ضعيف فبطل القول بعدم زيادة الشرط على المشروط وما قيل في بيان عدم زيادة الشرط على مشروطه من انه ليس في
الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه كما يذهب اليه بعض من علماء المص مثل الاحمد لا دليل على ما ينسب اليه فعجب واعجب من
ذلك استبعاد الجمع بين الحكم بعدم قبول قول العدل الواحد في التزكية والحكم بقبوله في اثبات الاحكام الشرعية
كالقتل واخذ الاموال معللا بان ذلك غير مناسب شرعا ومنع الجمع عند من عرف حال العدالة في الشهادة وفي
تزكية الشاهد فان المعنى الذي استبعده في تزكية الراوي يتحقق في الشهادة وتزكية الشاهد على ابلغ وجه الا
ترى ان العدل الذي يثبت بخبره الاحكام الجليلة كالقتل مثلا لو شهد لزيد بشيء يدعيه على عمرو لم يكتف بشهادته و
وكذا لو زكى شاهدين به والوجه الذي يدفع به الاستبعاد هنا قائم هناك بطريق اولى اذ لا ريب ان عدالة
الراوي اقوى حكما من هذه الدعوى ومن عدالة الشاهدين والذي يطعن به المص قدس سره على الحاكم نفي زيادة
الشرط من انه مناسب لطريقة اهل القياس مبنيا على ما وجده في كلام بعضهم من ان الاكتفاء بالواحد من تزكية الراوي
هو مقتضى القياس وان نوقش فيه بانه قياس بطريق الاولوية فيناسب عندهم جيد وعجيب من كذى عظم عند ذي
وكبر لدى والتوجيه الثاني والمراد بهذا الوجه نفي الحجية فهو لهم التعديل شرط للرواية فلا يزيد على مشروطه الخ والا
الاشارة للمناسب لطريقة اهل القياس في قوله والذي يقتضيه الاعتبار ان التمسك في هذى الحكم نفي زيادة

حذفها

سم

الشرط نايب طريقة اهل القياس فكانه وقع في كلامهم وتبعهم عليه من غير تامل من لا يعمل بالقياس وعاينه على
ذلك ما وجدته في كلام بعض العامة حكاية عن بعض آخر منهم ان لا اكتفاء بالواحد في تزكية الراوي هو مقتضى
القياس وعن الثاني انه مبني على اشتراط العدالة في الراوي على ان المراد من الفاسق في الآية من له هذه الصفة
في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم باتفاقها وهو موقوف على العدالة كما بيناه اتفاقا وانما منعنا الى قبول الشاهدين
لقيامهما مقام العلم شرعا وفرض العموم في الآية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة بوجه الحصول التناقض في
مدلولها وذلك لان لا اكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم باتفاء
صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها توقف القبول على العلم باتفاء
وبهذا تناقض ظ فلا بد من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة لا يقال ما ذكرتموه وارد على قبول شهادة
العدلين اذ لا علم معه لانا نقول اللازم من قبول العدلين تخصيص الآية بدليل خارجي ولا محذور فيه كيف و
تخصيصها لازم وان وافقنا على تناولها للاخبار بالعدالة من حيث ان تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد وهذا
من اكبر الشواهد على ان النظر في الوجه الاول انما هو في القياس كما نبهنا عليه هذا هو الجواب الثاني عن الاحتجاج
الثاني بعموم مفهوم الآية وحاصله انه اذا كان الفسق علة للتبين وجب العلم بتبينه حتى ينتفي التبين وح يتوقف
قبول الخبر على العلم باتفاء صفة الفسق عن المخبر وظ ان العلم بذلك موقوف على انتفاء العدالة اذا عرفت
ذلك فلو كانت الآية عامة بحيث توقف قبول الخبر على العلم باتفاء صفة الفسق عن المخبر ضرورة ان خبر الواحد العدل
بمجرده لا يوجب العلم وقد كان مقتضى الآية توقف القبول على العلم بالاتفاء وهو تناقض ظ فلا بد من حملها على ارادة
الاخبار بما سوى العدالة وبوجه آخر فرض العموم في الآية يؤدي الى التناقض بين المنطوق من الآية والمفهوم لان
المنطوق من الآية يدل على ان قبول الخبر يتوقف على العلم باتفاء صفة الفسق ومفهوم الآية مثلا يدل على ان لا
اكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم باتفاء تلك الصفة لكون خبر الواحد العدل
موجبا للعلم وهذا تناقض لا يقال ان الخصم يقول كما دلت الآية على قبول قول العدل وعلمنا به في الخبر يلزم مثله
ان يقبلوه في التزكية فكل ما هو جوابكم عن ذلك يكون مثله في التزكية لانا نقول قبول قول العدل مخصوص
بما لم يشترط فيه العلم بصدق خبره واما فيما نحن فيه فيشترط فيه العلم بانتفاء الفسق ولا يحصل العلم بالعدالة من المزكي
الواحد نعم من لا يتبين لان شهادتهما قائمة مقام العلم بالمشهود به وايضا اللازم من قبول العدلين تخصيص الآية
بدليل خارجي من قول معصوم ونحوه ولا محذور في ذلك وهو بخلاف تزكية الواحد فانه من مفهوم عموم الآية
فهو بمنزلة ان يقول لا تقتلوا احدا الفاسق فاذا متم لم تعلموا اتفاقه فقطعا فاذا علمتم فاقتلوه واذا لم تعلموا فلا
تقتلوه الا اذا شهد شاهدان كيف لا وتخصيص الآية لا بد منه وان وافقنا الخصم على تناولها للاخبار بالعدالة
من حيث ان تزكية الشاهد الواحد لا يكتفى فيها والمراد بتزكية الواحد العدل الامامي لا غيره لا اعتبار بتزكيته
كما لا اعتبار بجرحه ولا يخفى انه بشكل الامر على تقدير الاخبار بالعدالة ايضا فانه على هذا التقدير كان تلك الاخبار
مقبولة شرعا بحكم مفهوم الآية فيمكن ان يقال انه قائم مقام الشاهدين فكيف التوقف على العلم مختصة بهما بحكم
مفهوم الآية او يقال انه معتبر للعلم الشرعي وهو كاف فلا يلزم التناقض على المقدمتين الا ان يحدث ان

تخصيص

ان تخصيص المنطوق بالمفهوم ليس اولى من العكس بل لا مرجح العكس ولا شاهد في وهذا من اكبر الشواهد لما ذكرنا في الجواب عن
الثاني اعني انتصار بعض افاضل المتاخرين منه وذلك ان اقصى ما يتصور ان يكون مرجحا ذكروا اما القياس او الآية واذا دار فعا
الثاني في الاول التخصيص في الآية وغيره اي وتخصيص الآية اكثر شاهد ايضا يدل على ان النظر في الوجه الاول من الحجة انما
هو في القياس كما مر في كلام المقدمة التنبيه عليه والمقصود الكلام على ليت على ظاهرها تابعا لدليل سابق وعلاوة عليه
اذا عرفت هذا فاعلم ان طريقة معرفة الجرح كالتعديل والخلاف في الاكتفاء بالواحد واشتراط التعدد جار فيه وا
لمختار في المقامين واحد الذي يرجح عند المصنف قدس سره في هذا المقام ان طريقة معرفة الجرح كالتعديل مرفقا وعملا وفا
واعتبارا وجوابا المختار في المقامين واحد وهو اشتراط التعدد في التزكية والجرح وكلما جرى هناك فهو جار هنا
وقد صرح الشيخ البهائي قدس سره في هذا المقام بحثا في مشرق الشمسين فيما انه ان علماء الرجال الذين وصلت الينا كتبهم في
هذا الزمان كلهم ناقلون تعديل اكثر الرواة عن غيرهم وتوافق الآراء منهم لا ينفع في الحكم بصحة الحديث الا اذا ثبت
ان مذهب كل من ذينك الاثنين عدم الاكتفاء في تزكية الراوي بالعدل الواحد ودون ثبوته خرط القتاد بل الذي
يظهر خلافه كيف لا والعلامة طاب ثراه مصرح في كتبه الاصولية بالاكتفاء بالواحد والذي يستفاد من كلام الكشي و
النجاشي والشيخ وابن طاووس وغيرهم اعتمادهم في التعديل والجرح على النقل عن الواحد كما يظهر لمن يتتبع كتبهم فكيف يتم لمن
يجعل التزكية شهادة ان يحكم بعدالة الراوي بمجرد اطلاعه على تعديل اثنين من هو آله في كتبهم وحالهم ما عرفت مع
ان شهادة الشاهد لا تتحقق بما يوجد في كتابه نعم لو كان هؤلاء الذين كتبهم الله في الجرح والتعديل بايدينا في هذا الزمان حتى
نشهد عند كل واحد منهم عدالة رجال الراوي او كانوا من الذين حالطوا مرواة الحديث واطلعوا على عدالتهم فيشهد و
بها ثم ما ذكر من اعتبار الاثنين فيه واستدل على الاكتفاء بالواحد في التزكية ايضا بانه لما كان خبر الواحد يفيد ظن
الصدق فلو خبر اعدل بعدالة شخص حصل للناظر صدقه بحيث لو اخبرنا بخبر كان الصدق راجحا والكذب مرجوحا
ولا ريب انه يحصل لنا مخالفة الراجح وعدم العمل بمقتضاه ظن الضرر ودفع الضرر المظنون واجب كما بين في محله فان
قيل يرد عليكم خبر الفاسق حيث قلنا قد اسقط الشارع العمل بالظن الحاصل من خبر الفاسق واوجب التثبت كما دلت عليه الآية
ولم يحصل للناظر الضرر مخالفة خبره بل يحتمل ان يكون منه بل الضرر بقبول خبره فلا يكون الدليل متناولا له كما لا
يخفى قال الشيخ البهائي ان تزكية غير الامامي للامامي اذا كان عدلا على حد الاعتبار لان الفضل ما شهد به الاعداء
ولا اعلم وجه العدالة من ابن يأتيه اذ المزكي امامي وهو اعلم بما قال اصل اختلف الناس في قبول الجرح
والتعديل مجردين عن ذكر السبب فقال قوم بالقبول فيهما وصار آخرون الى الخلاف فيهما وجوبا ذكر السبب فيهما وفصل
ثالث فاوجب في الجرح دون التعديل ورابع فعكس واستند في هذه الاقوال الى اعتبارات هيئة ووجوه ركيكة
لا طائل في التعرض لذكرها ولا اعلم في الاصحاب قائلا بشيء منها اذا المتعرض منهم للبحث في هذا الاصل قليل على
ما وصل الينا واول الذي ستوجه العلامة رحمه الله هنا هو ان المزكي والجارح ان كانا عارفين بالاسباب قبل الا
طلاق فيهما والا وجب ذكر السبب فيهما وذهب والدي رحمه الله الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم
المخالفة فيما يتحقق العدالة والجرح ومع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا هو الاقوى ووجهه ظ لا يحتاج الى البيان ومنه يعلم
اختلافه في قبول الجرح والتعديل مجردين عن ذكر السبب على اقوال تنيف ظاهرا على اربعة فقال قوم صنف ما استوجهه العلامة

بالقبول فيهما وهو مذهب ابي بكر حيث قال يكفي الاطلاق في الجرح والتعديل والحاجة الى ذكر السبب وقال قوم لا
يكفي الاطلاق فيهما بل يجب ذكر السبب وقال الشافعي مفصلا يكفي في التعديل دون الجرح وقيل بالعكس اي يكفي
في الجرح دون التعديل وقال الامام الجويني ان صدر عن يعلم اسبابها كفى الاطلاق فيهما والا لم يكف فيهما و
كان هذا مراد الشافعي فيكون الاقوال اربعة على ما فهمه المص لصحة القاضي بان شهادة العدل والخارج عن بصيرة بشان
التعديل والجرح والا لم يكن عدلا وهو خلاف المفروض وما قيل من انه ربما يجرح بسبب لا يراه الشامع جرحا فلا يقع
بانه لما اطلق فيحمل الحال وكان سببا ايضا وذلك يقدح في عدالته واجيب بانه قد يبني الجرح على اعتقاده فيما يراه
جرحا حقا فلا يلزم التدليس وبانه ربما لا يعرف الخلاف ولا يخطر بباله فلا تدليس واحتج القائل بانه لا يكفي الاطلاق
فيهما بانه لو اكتفى بالاطلاق لاثبت ما يثبت مع الشك فيه لتباين اسباب الجرح والتعديل وكثرة الخلاف فيه واللازم
باطل لان الاطلاق واجيب بان قول العدل يوجب الظن واحتج الشافعي بانه لو اكتفى به في الجرح لادى الى التقليد و
اللازم باطل اما الملازمة فلاختلاف في اسباب الجرح فهو في كون الحديث مردودا مقلد للخارج بالعمل بمجرد قوله فيما يراه
جرحا فربما لو ذكره لم يره المجتهد جرحا وانه بعض مقدماته اجتهاده وان يكون مجتهدا من مقلد في بعض مقدمات
اجتهاده فيكون مقلدا اذ لا واسطة بين المجتهد والمقلد واما بطلان اللازم فلان الاجتهاد هو القصد من الرواية وكلامنا
في المجتهد واحتج القائل بالعمل بان العدالة تلتبس على الناس لكثرة التصنع فيها بخلاف الجرح واحتج الامام بانا لو اثبتنا احدهما
بقول عن العالم باسبابها لاثبتنا مشكوكا بخلاف العالم فقد عرفت المأخذ والمسئلة اجتهادية كذا ذكره العضد
ومراده بالمأخذ ما اخذ لا قوله وكون المسئلة اجتهادية يكفي فيها الظن فيكفي بالترجيح واختيار ما هو اغلب على الظن
وهذه الوجوه كلها ضعيفة عند المص ولهذا لم يتعرض لذكرها ولا لذكر شيء منها وكم يعد احد من اصحابه قائلا
بشيء منها سوى ما استوجهه العلامة طاب ثراه هنا من ان المزكي والخارج اذا كانا عارفين بالاسباب قبل الاطلاق
منهما والا وجب ذكر السبب فيهما كما ذهب اليه القاضي وهو امام الحرمين حيث قال لو اثبتنا احدهما بقول عن
العالم باسبابها لاثبتنا مشكوكا بخلاف العالم وذهب الشهيد الثاني قدس سره الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما حيث يعلم
عدم المخالفة فيما به يتحقق العدالة والجرح ومع انتفاء ذلك يجوز القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا هو الاقوى
عدالة المص والوجه في ذكر ظ لا ذكر السبب في الجرح والتعديل انما احتيج اليه لاحتمال المخالفة وعند العلم بعدمها يكتفى
بالاطلاق والحاجة اليه بخلاف صورة عدم العلم فانه لا بد منه ولا يكتفى بالاطلاق وما ذكره من انه لو اكتفى كان في مسئلة
خلافا لما اطلق العدل لا تدليس فضعيف اذ احكام الناس وفتاويهم انما هو على وفق زعمهم وظنهم ولا تدليس في ذلك
وبحصول كلام الشهيد قدس سره انه يجوز الاطلاق فيهما حيث يعلم اتفاق مذهب الخارج والمعتبر بكسر الباء وهو طالب
الجرح والتعديل ليعمل بالحديث او يتركه في الاسباب الموجبة للجرح بان يكون اجتهادهما فيما يحصل به الجرح والتعديل
واحدا وكلامه في شرح الدراية انه لو علم اتفاق مذهب الخارج والمعتبر في الاسباب الموجبة للجرح بان يكون
اجتهادهما فيما به يحصل الجرح والتعديل واحدا او احدهما مقلدا للآخر او كلاهما مقلدين لمجتهد واحد اشبه
الاكتفاء بالاطلاق في الجرح كالعدالة وهذا التفصيل يعلم ضعفه مما استوجهه العلامة اذ عند اختلاف
مذهب الخارج والمعتبر يجوز ان يكون ما اعتبره الخارج موجبا للجرح ولا يكون عند المعتبر موجبا له فلا يتحقق

الجرح

الجرح عنده فان بعضهم يجعل الكبائر القادحة ما توعد عليها في القرآن بالنار وبعضهم يعم التوعد والجزم بعقوبة المتوعد
فيه بالكتاب والسنة وبعضهم يجعل جميع الذنوب كبائر وصغير الذنب وكبيره عنده اصلا والاعرف كل من لا
خلاف فيه حتى انه سئل من رجل ترك رواية الحديث عن شيخ فقيل له في ذلك فقال رأيته يطرد على بردون وح فجرحه
كونهما عارفين بالاسباب لا يكفي هنا ومنه يعلم عدم صحة القول بالاطلاق فيهما اصل اذا تعارض الجرح
والتعديل قال اكثر الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح
اذا تعارض الجرح والتعديل بان قال احد العدلين هو عدل وقال الآخر هو فاسق فان كان كاذبا فلا حكم بفسقه كانا صادقين و
الجمع بان كان الجارح مطلقا من احواله على ما لم يطلع عليه المعدل او اطلع عليه المعدل ولم ينفه اصلا او نفاه لا يتعين الجمع اولى ما امكن وهذه الحجة مدخولة ومن
قدم الجرح لان العمل به لا ينفي مقتضى التعديل فيكون جمعا بينهما وهو اولى واليه ذهب اكثر الناس بان ثم قال السيد العلامة بن طاووس قدس الله
ذلك غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا لعصمة باعتباره فالعمل على الراجح والا وجب
فقد كذبنا العدل واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما امكن وهذه الحجة ضعيفة لعدم التوقف وما قاله هو الوجه من
الدليل على اعتبار مثل هذه الظنون ولهذا حكم المص بدخولها وذلك لان تقديم الجارح مطلقا بما ذكره لا وجه له اذ
قد يكون المنافاة بينهما بحيث لو قدم احدهما لزم كذب الآخر بيان ذلك ان التعارض بينهما على نوعين الاول ما امكن
الجمع فيه بينهما كقول احدهما هو ثقة وقول الآخر انه ضعيف فح يقدم الجرح لجواز اطلاع الجارح على ما لم يطلع عليه المعدل
الثاني ما لا يمكن الجمع فيه بينهما كقول الجارح انه قتل فلانا يوم كذا وفي قول المعدل انه رؤيته في آخر
اليوم حيا فح لا يصح اطلاق القول بتقديم الجرح على التعديل بل يجب الترجيح هناك بكثرة العدد وقلة الورع
والضبط وزيادة التفتيش عن احوال الرواة للاعتبار ذلك من المرجحات وفي اطلاق القول بتقديم الجرح في النوع
الاول ايضا تأمل ولا قرب الترجيح ببعض تلك الامور فيها ان وجد والا فالتوقف كما هو الظاهر من كلام
جمال الدين ابن طاووس وتوجيه المص اياه حيث قال انه ان كان مع احدهما ما يحكم بالتدليس لعصمة باعتباره
فالعمل على الراجح والا وجب التوقف وانت خبير بان ما افاده هنا يظهر منه منافاة ما ذكره سابقا من اعتبار وصف
العدالة في نفس الامر فان الشاهد بها مقتضى شهادته ان يكون عالما بها وثابتة في نفسه وذلك يستلزم
كذب الخارج للزوم انفكاك الفسق عن ثبوت العدالة في نفس الامر فابدى اذا قال العدل حدثني عدل
لم يكفي في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو قال العدلان ذلك بناء على اعتبارهما
وهو اختيار والد الشيخ رحمه الله وذهب المحقق الى الاكتفاء به بل يماد وتحقيقه ان اذا قال احد في بعض اصحابنا
اذا قال العدل حدثني عدل ولم يعينه لم يكن ذلك كافيا في العمل بروايته وان اكتفينا بتزكية
الواحد وكذا قال العدلان ذلك ان لم يكشف بالواحد بناء على اعتبار الاثنين وعدم اعتبار الواحد وهو
اختيار الشهيد الثاني وفكر انه يجوز ان يكون في هذا الراوي الذي عدله جرح قد جرحه فيه آخر مجروح
عند بحث لو علم اسمه ونسبه كان جرحه مساويا لذلك التعديل او راجحا عليه في نظر المجتهد فلا يجوز العمل
بروايته في حين يقين اسمه ونسبه حتى ينظر المجتهد فيه ويغلب على ظنه احد الطرفين من الجرح والتعديل

فيعمل بروايته او يطرحها نعم لو علم ان قصده بذلك القول التزكية كان تزكية للمروي عنه ولا فلا نعم اما
بقصد مجرد الاخبار من غير تعديل فانه قد يجوز في مثل هذه الالفاظ في غير مجلس الشهادة وهل يدل الاطلاق
على التزكية ام لا بد من استعلام وجهان اظهرهما تنزيله على ظاهره في عدم مجازفة الثقة في مثل ذلك
وعلى تقدير التصريح بهما او حمل الاطلاق عليهما لا يخفى انه يضعف قيام احتمال المعارض ومذهب المحقق قدس
الا كتفاء بذلك لا بما دونه حيث قال اذا قال العدل اخبرني بعض اصحابنا وعني لا ما يته يقبل وان لم يصفه بالعدالة
اذا لم يصفه بالفسق لان اخباره عن عدالته شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول
فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني فسبته الى الرواية واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول
هذا كلامه والمص قدس استبعده منه بعد اشتراطه العدالة في الراوي قال بل ان لاصحاب الجرح
في العدول سلمنا لكن العدل التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له وانما يعلم الحال مع تعيين
المعدل وتسميته لينظر هل له جارح ام لا ومع الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك في نفيه بالاصل عن
مجهله بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة وبالجملة فلا بد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون
له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص قيل
عليه كلام المحقق ظاهره ان الشرط عدم ظهور الجارح لا عدم وجوده كما في العام انتهى وفيه نظر
اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحة بسبب القرائن وان كان
في طريقها ضعف من هذا القبيل لان وصفهم هذا في الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو يجزيه غير كاف في
جواز العمل بالحديث وهذا اذا علم ان حكمه بالصحة ليس من قبيل التمييز بين المشتركات والا فلا تكون شهادة
بالتعديل ايضا وح فلا بد من مراجعة السند والنظر في حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح والكناية في
بجوده غير كاف في جواز العمل بالحديث لوصف جماعة من الاصحاب الخ اصل لا بد للراوي من مستند يصح له
من اجله رواية الحديث ويقبل منه بسببه وهو في الرواية عن المعصوم نفسه ظ معروف واما في الرواية عن الغير
الراوي فله وجوه اعلاها السماع من لفظه سواء كان تقريرا في كتابه او املاء من حفظه ودونه القراءة عليه مع
اقراره به ونفيه بالاعتراف بمضمونه ودون ذلك اجازته رواية كتابه ونحوه ويحكى عن بعض الناس انكار جواز
الرواية بالاجازة ويعزى الى الاكثرين خلافه وهذا البحث غير منقح في كلام الاصحاب وتحقيق القول فيه ان
لجواز الرواية بالاجازة معنيين وقع الخلاف من بعض اهل الخلاف في كل منهما احدهما قبول الحديث والعمل
به ونقله عن المجاز له الى غيره بلفظ يدل على الواقع كاخبرني اجازة ونحوه والقول بنفيه في نهاية السقوط
لان للاجازة في العرف اخبارا اجماليا مأنوسا مضبوطا معلوما مأمونا عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما
وما يهذي شانه لا وجه للتوقف في قبوله والتعبير عنه بلفظ اخبرني وما في معناه مضلل لقول اجازة مجرد
مع القرينة فلا مانع منه ومثله آتي في القرائن على الراوي لان الاعتراف اخبار اجمالي ولم يلتفتوا الى الخلاف
في قبوله وانما ذكر بعضهم ان قوله موضع وفاق وان خالف فيه من لا يعتد به ثم ان جمهور الناس اجازوا
في صورة الاعتراف ان يقول الراوي اخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد بقوله قراءة عليه ونحوه والا

لما قوي

والباقون على جوازه مقيدا بما ذكر الا المرتضى رضي الله عنه فانه منع من استعمال هذه الالفاظ ونحوها فيه والكلام
مقيد حيث قال واما قول بعضهم يجب ان يقول حدثني قراءة عليه حتى يزول الابهام ويعلم ان لفظ حدثني اثبت
على ظاهرها فما قصد لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضي نقض
ذلك فكانه نفى ما اثبت وهذا من السيد في غاية الغرابة فانه سد باب المجاز اذ ما من مجاز الا ومعه قرينة تمنعها
من الحقيقة وتناقضها واذا كان معه حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك قراءة عليه قرينة على انه ليس المراد
حقيقة اللفظ بل المجاز وهو الاعتراف بما قرأه عليه فشبهه له بالحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى وقد نقل
العلامة رحمه الله هذا الكلام عن السيد في النهاية ونظر فيه قال لانا نمنع احد قسمي حال الانضمام
الى لفظ قراءة انه سمعه لفظا وادرك نطقه به وهو جيد ونقله ما ذكرناه واذ قد تبين ضعف ما ذهب اليه
السيد واتفاق من عداه على صحة الاطلاق والتقييد على القراءة مع الاعتراف فاي مانع من اجراء مثله في صورة الاجازة
والاعتبار فيها وجود المعنى الذي لاجله جوز الرواية بالاجازة من قول الراوي بها حدثني واخبرني وما اشبه ذلك من
الالفاظ الذي يعد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا وقد عزى الى جمع من العامة القول به وهو الاعرض حقق هذه
ويظهر من العلامة في النهاية انه فهم من كلام السيد المرتضى رضي الله عنه القول بعدم جواز الرواية بالاجازة مطلقا تفريعا على
العمل بخبر الواحد حيث قال واما الاجازة فلا حكم لها لان ما للمجاز له ان يرويه له اذ ذلك اجازة له او لم يجز وما ليس له
ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة وفقدها وعلى ما ذكره السيد هذه وان اوهمها ظاهرها القول بنفي الجواز على الاطلاق الا ان
التدبر في سياقها ولاحقها يطلع على ان غرضه نفي جواز الرواية بها بلفظ حدثني واخبرني ونحوه فانه ذكر قبل ذلك
في البحث عن القراءة ما يدل على ان كل من صنف اصول الفقه اجاز ان يقول من قرأ الحديث على غيره ممن قرأه عليه
كما قرأه به حدثني واخبرني والمروي عن ابي ان يسمعه من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا قرأه عليه واقر له به انه يجوز
ان يعمل به اذا كان ممن يجب عليه العمل بخبر الواحد ويعلم انه حدثه وانه سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز ان
يقول حدثني واخبرني لان معنى حدثني واخبرني لانه معنى حدثني واخبرني انه فعل حديثا وخبرا عنك وهذا
كذب وذكر بعد هذا ان المناولة وهي ان يناوله المحدث عنه ويقول له هذا حديثي او كتابي اشار اليه هذا سماعي من فلان
يجري مجرى ان يقرره عليه ويعترف له به فيعمل به فان كان ممن يجب عليه العمل باخبار الآحاد عمل
والا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك الطريقة العامة وقال بعدها والكتابة ما يمكن
ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث انه في معنى الاجازة جاز ان يقول في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي
فيجوز العمل به عند من عمل باخبار الآحاد فاما ان يروي فيقول اخبرني او حدثني فذلك كذب وسوء هذا الكلام
كله كما ترى يدل على انه في حكم الاجازة انما هو بالنسبة اليه الى خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحوه لا مطلقا وفي حكم بعض مثل ذلك القراءة على الراوي
تحمل الحديث في مثل زماننا هذا يتحقق باسوء سنة في المشهور وهو هي سنة الذي يصح له من اجله ان يروي كما عرفت فيها عند في هذا الوجه سواء و
الحديث ويقبل منه وله مراتب اما المستند فقراءة الشيخ عليه او قراءته على الشيخ او قراءته عنده على الشيخ فيها حيث صرح بجواز العمل في صورة القراءة
بخصوصه واجازة الشيخ له ان يرويه عنه او مناولته اياه كتابا يروي عنه كما فيه او كتابة وهو هنا بما يشعر بنوع شك من نظامه

اليه بما يرويه عنه ولما قرأته فالفاظ فالاول اعلى المراتب على ذلك دون قراءة على الشيخ وهكذا بلا خلاف يعرف
واليه الاشارة بقوله والمستند في الرواية عن المعصوم نفسه ظاهر معروف فان اعلى المراتب ان يقول الصحابي
سمعت المعصوم يقول كذا ونحوه واولى من ذلك ان يقول قال كذا واولى منه ان يقول امرنا ونهى عن كذا واما
في الرواية عن الراوي الغير المعصوم فله وجوه اعلاها السماع من لفظه سواء كان بقراءة في كتابه او بما يلاحظه من حفظه
كان يقول الراوي حدثني فلان او اخبرني او سمعت فلانا ونحو ذلك ودون هذا الوجه من المراتب القراءة
عليه مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بصحته كان يقول الراوي على الشيخ ويقول بعد الفراغ من القراءة عليه الامر
كما قرئ علي ويسمى هذا الوجه عند اكثر المحدثين عرضا لان القارئ يعرضه على الشيخ والاولى منه بين كون القراءة من حفظ الراوي
او من كتابه ودون ذلك التتابع بقراءة الغير على الشيخ قد اجزت لك ان تروي عن الكتاب الفلاني او نحو كان يقول اجزت
لك ان تروي عن ما صح عندك من احاديثي وقد منع الرواية بالاجازة السيد المرتضى ابو حنيفة وابو يوسف والشيخ
في احد قوليه وغيرهم ويب الى الاكثرين خلافه ويمكن على الاقرب الاول ان يجيز معينا لمعين كاجزتك الكافي
وهذا اعلى انواع الاجازة الثاني ان يجيز معينا لغير معين كاجزتك مسموعاتي وح يتعين له رواية ما ثبت عنده انه مسموعاته
الثالث ان يجيز معينا لغير معين كاجزت الكافي لكل احد او لاهل زماني الرابع اجازة غير معين لغير معين كاجزت كل احد
مسموعاتي الخامس اجازة المعدوم كاجزت لمن يولد ويتربى في الفوق وقد نفح المقة البحث في المقام واوضحه غاية الايضاح
نعم كما قال قدس سره والاشارة في هذا البحث لجواز الرواية وكذا المرسلة الكناية فيه واما الكناية في نظمه فللتعليل
اي نقل من تحمل الحديث بطريق الاجازة لا غير ورواية له بلفظ يدل على الواقع كاخبرني اجازة ونحوه وفي
بنفسه لقبول الحديث الواقع على الوجه المذكور ومعنى قوله ان الاجازة اخبار اجمالي انها اخبار في قوة الاخبار رواية
جملة بشرط ان يكون تلك المرويات امورا مضبوطة معلومة كاجزتك الكافي الفلاني ونحو ذلك فالاخبار غير متوقف على
التصريح بها قطعا واما كان كذلك لان الاجازة ليست اخبارا حقيقة بل هي اذن ونوع فيقال اجزت له اي اذنت له
وسوغت له والموصول في وما هو ذي ثانية وصف الاجازة وهذا اشارة الى الاخبار الاجمالي ويحتمل الغرض
خبر البعيد وغيره الكناية في وما يلفظ الاصحاب وقوله وبذا من السيد في غاية الغرابة قيل عليه الظاهر من
كلام السيد انه مشترط في العدول عن الحقيقة الى المجاز ان يكون هناك نكتة بحسبه للعدول ولا يحصل بارادة حقيقة
اللفظ لذكر المعنى المجازي وهنا لا امر يسر كذلك فكانه من اول الامر يظهر ان المراد من اللفظ مقتضاه والمراد باللفظ
في قوله ليس المراد حقيقة اللفظ لفظ حدثني اي ليس المراد منه حقيقة بل هو مستعمل في معناه المجازي وهو اعتراف الشيخ
بما قرئ عليه تشبيها للاعتراف بالحديث اي الحديث لما بينهما اي الاعتراف والتحديث من الملابسة في المعنى كحصول
اعتقاد الصحة مثلا وكناية العبارة به للمعنى الثاني لجواز الاجازة وعن المقول وانما كان حقيقا بالاعراض عنه للزوم
الكذب كما لا يخفى واما قوله واما الاجازة فلا حكم لها الخ فقد قيل عليه ان الظاهر من العبارة انه لا يجوز رواية الخبر على الغير
اذا كان الراوي الاول رواه عن واحد لعدم الاعتداد بخبر الواحد سواء اجاز الراوي الاول للثاني في الرواية عنه
او لم يجزه لان الذي ليس له رواية يحرم عليه رواية مع الاجازة وعدمها وعلى هذا فما فهمه العلامة قدس سره
هو مراد السيد رضي الله عنه وهو عدم جواز الرواية بالاجازة مطلقا اي بالمعنيين العمل والتسويغ تفريعا على

العمل بخبر الواحد

العمل بخبر الواحد وعلى هذا ما اورده المحدث الجديد في الشامل وتأمل ان ما يسوغ ان يرويه بدون الاجازة وما يحصل
له الجواز بسبب الاجازة فقوله ما يسوغ ان يرويه الخ معلقة وما تركيب قوله لان ما للتعليل ان يرويه له ذلك
مفهوم الفعل المؤول بالمصدر مبتدأ والجار والمجرور الخبر جزء والمجموع صلة ما او صفة له وهو اسم ان جزء له ذلك مركبا
من مبتدأ وخبر ورجع الاشارة الى ما الاجازة فلا حكم لها الخ في قوله وجازة السيد هنا والى امر الامور
في عن ذلك ونحوه يجري مجرى الخبر ان المتناول والاشارة في تلك العبارة لقوله واما الاجازة فلا حكم لها الخ واما المراد
بقوله لا مطلقا فيفهم من الامثلة التي اوردها من قوله اخبرني او حدثني والمراد بقوله كما عرفت يعني
عند قوله والصحيح وضمير فيها للقراءة واما الاجازة والاشارة في هذا الوجه لعدم الجواز مع الاطلاق وهذا اشارة
الى صور الاجازة والمراد من المعنى المراد العلم بانه حديثه وانما كان مشتركا بينهم شك حيث قال ان تفاوت اصحاب الحديث
الى فان نسبته الى المتعارف بين اصحاب الحديث شمع بزيده والكناية المضمونة في قوله وقد عرفه للقول في مسند الحديث
قوله ودون ذلك اجازة رواية لكتاب ونحوه واما قوله فظهر ان ما يرويه فلا تكن العبارة غير مراد فليعلم فيفهم ما في المقابلة
سابقا عن السيد من لزوم التناقض حيث يفهم منه عدم جواز حديثي كما فهمه المحشي فيحتمل ان يكون ذلك في مقام الاعتراض
ولم يكن اعتقاديا له والمراد تواترها اجمالا ان القدر المشترك بين الجميع وهو المنقول عن المعصوم مقطوع به فان
كل واحد من المنقولات التي ذكرت في هذه الكتب يتضمن ذلك كما سبق في التواتر بالمعنى واما العلم بصحة مضامينها تفصيلا
فانه يستفاد من قرائن الاحوال لكونها معاضدة بالاخبار الاخر او موافقة لحكم العقل وظاهر القرآن او عمل الاصحاب
بها ومن ذلك وما يفيد تقوية الظن ويحصل من المجموع العلم الشرعي ولا مدخل للاجازة في ذلك غالبا واما فاقدا
مدتها حتى اتصال سلسلة الاسناد بالنبي صلى الله عليه وآله وذلك البقاء مرهون عقلا وشرعا كما
لا يخفى وقوله على ان الوجه في الاستغناء عن الاجازة ربما ابى في غيرها من ابي وجوه الرواية والخارجة وهي على
ما قيل خمسة السماع من الشيخ والقراءة عليه والسماع بقراءة الغير والمناولة والمكاتبة يعني بان ما ذكر من الادلة
مستغنا عن الاجازة جاريا في باقي وجوه التحمل بالنسبة الى المسائل المتواترة فان تواترها مغن عن قراءة الشيخ والقراءة عليه
وغيره ذلك فكما استغنى عن الاجازة يستغنى عنها ايضا بعين ما ذكر في الاجازة غير ان رعاية التخفيف والامن من حلاء التصحيف
وشبهه من انواع الخلل يزيد وجه الحاجة الى السماع ونحوه من وجوه التحمل احتياط كما لا يخفى وبقي في هذه الباب وجوه
اخر مذكورة في الفن بعلم حكمها مما ذكرناه فلذلك اكتفى بما ذكرها على عين اخبار التحمل في هذا الزمان سبقه قد سبق
في كلام المص السماع من الشيخ والقراءة عليه والسماع بقراءة الغير والمناولة والمكاتبة والوجادة و
قد ذكرنا سابقا ان المشهور ستة وذكرنا ايضا الا الوجه لا بعد السابقة منها ما يتعلق بها في الجملة وبقي الباقي لم
يتعرض له المص ومن الوجوه الباقية المناولة وهي اما مع الاجازة كان يدفع الشيخ اليه اصل سماعه او مقابلته ويقول
له هذا سماعي او روايتي من فلان فارويه واجزت لك روايته عني او بدون الاجازة كان يناوله الكتاب مقتصرا
على سماعي فلا يجوز له الرواية عند الاكثر وقيل بجوازها ولا مع جواز الرواية مع الاشعار بالاذن ويبقى بعد
الجواز الشيخ البهائي ووالده قدس سره ومنها المكاتبة وهي ان يكتب مسموعه لغائب او حاضر بخطه او بامره بان
سمعت كذا من فلان وهي ايضا ضربان مع الاجازة وعدمها كما سبق ومنها الوجادة وهو ان يجد كتابا او

حديثا مروي انسان بخطه سواء كان متواصلا له اولا ولم يسمعه منه هذا الواجد ولا له منه اجازة ونحوه فيقول
وجدت او قرأت بخطه فلان او في كتاب فلان بخطه حدثنا فلان ويسوق باقي الاسناد والمتن وفي الكل خلاف
ولقد احسن تقوله اثرنا في ذكرها على غيره والغرض على ما نقل عنه تمسك من كل كبير مشتغل ونقب ونحوه وقد استعمل
هنا للمناسبة الواضحة في النهاية طويت الثوب على غيره اي طيته اولا وفي الصحاح طيته ومنه قولهم طويت
الثوب على غيره اي على كره اولا وبعضهم طويا ذكر هذه الوجوه المذكورة في كتب الفن على ما طويا اولا اي عند
ذكر الوجوه في هذا الاصل اصل يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ وعدم
قصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى ومساواتها له في الجلاء والخفاء لم يقف على مخالف في ذلك من اصحاب
نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف وليس له دليل يعتد به وحجتنا على المجوزين وجوه منها ما رواه الكليني في الصحيح
عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا
بأس ومنها ان الله سبحانه قص القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة وقعت اما بغير العربية او بعبارة
واحدة منها وذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل وان تغاير اللفظ اختلف الناس في نقل الحديث بغير
لفظ الرسول صلى الله عليه وآله مما يدل على معناه ويسمى نقل الحديث بالمعنى فجوزه الفقهاء الاربعة والحسن البصري
واكثر الفقهاء وخالف فيه ابن سيرين وبعض المحدثين والنزاع فيما هو عارف بمواقع الالفاظ واما غيره فلا
يجوز منه اتفاقا والمجوزون شرطوا امورا ثلاثة الاول ان لا يكون الترجمة قاصرة عن الاصل في افادة المعنى وهو
الظاهر على عدم الاقتصار على احد الحكمين لو افاد بما الحديث الا ان يقال المراد عدم القصور عن افادة تلك المعنى
جملة المعاني وهو بعيد الثاني ان لا يكون فيها زيادة والانقصان الثالث ان يكون الترجمة مساوية للاصل في
الجلاء والخفاء لان الخطأ قد يقع بالمحكم والمتشابه محكم حقيقة خفية فلا يجوز تغييرها عن وضعها وهذا الشرط يدل
على انه لا يجوز مع كونه اعلى ولا وجه له الا ان يقال انه من قبيل طريق العمل بالاولى وكذا يدل على انه لا يجوز على تقدير
كونها اخفى مع العلم بفهم السامع له الا ان يقال بخروجه عن محل النزاع وزاد بعضهم ان يكون ذلك مما لا يختلف فيه الافهام
ويعم كل واحد قطعا فلو كان مما يختلف فيه الناظرون نوع من لا يستدل اسم نقله بالمعنى والمانعون جوزوا
ابدال اللفظ بمرادفه ومساويه في المعنى كما يدل المعقود بالمحسوس والعلم بالمعرفة والاستطاعة بالقدرة والحظر بالحرم
وبالجملة ما لم يتطرق اليه تفاوت في الاستنباط والفهم والا تفقوا على منع الجاهل بمواقع الخطاب ودقائق الالفاظ
وانما الخلاف في العالم الفارق بين المحتمل وغيره والظاهر والاظهر والعام والاعم وغير ذلك والوجه الجواز ولم يعهد
فيه مخالف من اصحابنا اجمع وعليه اكثر اهل الخلاف خلافا لبعضهم وهو شاذ ومع ذلك فليس له دليل يعتد به
لنا على المجوزين وجوه منها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اسمع الحديث منك فاريد
زيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا بأس اي ان كنت تريد بقولك قال فلان نقل معاني ما قال فلا بأس وان
كنت ان هذه الفاظه فلا يجوز لانه كذب ومنها ان الله سبحانه قص القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم
ان تلك القصة وقعت اما بغير العربية او بعبارة واحدة منها وذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل وان

تغاير

تغاير اللفظ وهو انا نعلم قطعا ان الصحابة لم يكتبوا ما نقلوه ولا كرروه عليه بل سمعوا واهملوا الى وقت
الحاجة اليه بعد مدة متباعدة وذلك يوجب القطع بانهم لم ينقلوا بنفس اللفظ بل المعنى ولم ينقل عن احد
انكار ذلك ومنها ان اللفظ غير مقصود لذاته وانما القصد الى المعنى واللفظ وان اداه في
استعماله فلا فرق بين الايمان بذلك المعنى باي لفظ اتفق لحصول بوجوه الاول قوله صلى الله عليه وآله نضر الله
فاداها كما سمعها واداه كما سمعه نهوا آ اللفظ المسموع الثاني ان الحرمة على ان المتأخر يستخرج من فوائد الفاظ
النبي صلى الله عليه وآله ما لا يستفاد اليوم المتقدم فلو يدل الخاص ان يتوهم في اللفظ المبدل انه مساو للآخر وبينهما تفاوت
لم يتفطن له الثالث لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول صلى الله عليه وآله لجاز ذلك للراوي عنه وهكذا الى
ان ينتهي الينا وذلك يستلزم سقوط الكلام الاول بالكلية لتعدد نقله بلا تفاوت وان قل فاذا تضاعف
ذلك التفاوت اختل المعنى الاول بالكلية وانتفت المناسبة بين كلام النبي صلى الله عليه وآله وبين كلام الراوي الاخير الرابع
ان المتبادر من قول الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وآله كذا ان المنقول هو قوله بعينه فاذا ظهر انه
كان كاذبا بظاهره ومدلسا لا يقبل قد بينه في الغرض انه اذا قيل قال زيد او حدثني رجل او بعض اصحابنا
فهم منه انه قال ذلك وحده وما يؤدي هذا المعنى ومع تجويز لا تدليس لانا نقول ليس قول الشارع
كقول غيره لاشتمال كل لفظ منه على حكمة لا في العقول وهو وحي من الله سبحانه فلو سلم ذلك العرف في غيره
فلا سلم فيه والجواب عن الاول ان من ادى المعنى بتمامه وصفاته ادى كما سمع وان اختلف اللفظ ولهذا
يوصف الشاهد والمترجم باداء ما سمعاه وان عبر باللفظ فرادف وعن الثاني انا قد نسلم ان لا يكون
ذلك مما يختلف فيه الافهام فلذلك لم يجز نقله بالمعنى الذي فهمه بل يجب نقله بعينه وعن الثالث بان فرض تغير
ما في كلامه مما لا يعتبر في محل النزاع اذ الكلام في المعارف بمواقع الالفاظ وفقه بطريق المساواة في الجلاء
والخفاء وعدم الزيادة والنقصان وعن الرابع ان تتبع كلام الشارع يوجب العلم بثبوت ذلك المعرف في كلامه
الخ اصل اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة راسا او
ذكرها مبهمة لبيان او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة والاصح
عندي عدم القبول مطلقا وهو اختيار والدي رحمه الله وقال العلامة في النهاية الوجه الوجه المنع الا اذا عرف انه
لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من لا يعاينه وكلامه في التهذيب خال عن هذا الاستثناء و
هو الوجه لما سبقته وحكى في النهاية القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد من قدماء
الامامية وقال المحقق رحمه الله اذا ارسل الراوي قال الشيخ ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا
وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة والاصح لذلك بان الطائفة عملت با
لمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فما الخانه احدهما اجاز الآخر هذه عبارة المحقق
بلفظها وهي تدل على توقفه في الحكم وانه قصر على نقله عن شيخه من غير اشعار بالضبط او الرد لنا ان من شرط القبول معرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه وهي
مفقودة في مرسل الاصحاب لانه لا يرسل الا عن ثقة لا يستلزم ارساله

الحديث المقبول المرسل هو ما رواه عن المعصوم من لم يلقه في ذلك الحديث المحدث عنه بان ترك ذكره عنه بواسطة
سواء ترك ذكرها راسا او ذكرها مبهما لنسيان او غيره من العوارض الموجبة لذلك كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا
اذا تقرر ذلك فاذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ولم يلقه ويسمى المنقطع والمقطوع ايضا كما يسمى
مرسلا بالاصطلاح المتاخر في قبول اخلاف مشهور بين الفريقين ولا فرق عندهم في قبوله مطلقا سواء كان الحديث المرسل
مرسلا الصحابي او غيره وسواء سقط من سنده واحد او اكثر وسواء علم من حال المرسل انه لا يرسل الا عن ثقة ام لا
الا ان يعرف بما يغلب معه ظن الصحة كما سبق في الموثق وسواء كان ذلك العدل المرسل من ايمة النقل ام لا اذ
الشرط وهو معرفة عدالة الراوي المطوي ذكره غير معلوم لان العلم بوصف الشيء فرع العلم به وقد تقدم بيان ذلك
في بحث العدالة وهذه المعرفة منتفية في موضع الدراية اذ لم يوجد ما يصح للدلالة عليها سوى رواية العدل
عن الاصل وهو غير مفيد تعديلا ولا دال عليه بشيء من الدلالات لانا نعلم بالعيان ان العدل يروي عن العدل
تارة عن عدل مثله واخرى عن غيره ومع فرض انحصاره اقتصاره على الرواية عن العدل وانه لا يروي الا عن ثقة
لا غير فهو انما يروي عن يعتقد عدالته وذلك غير كاف في المطلب لجواز ان يكون الجارح لا يعلمه كما سبق كما ذكره
في القاعدة ومن دون تعيين لاصل المروي عنه لا يدفع هذا الاحتمال وح فلا يتوجه القبول ومن ثم ضعف
ما ذهب اليه العلامة في النهاية من قبول نحو مراسيل بن ابي عمير مع عرف ان الراوي عنه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة
وذلك ان العلم بعدالة الواسطة ان كان مستندا الى اخبار الراوي بانه لا يرسل الا عن الثقة فهو على شهادته
على مجهول العين وقد علم حاله بانه غير كاف لجواز ان يكون له جارح لا يعلمه وان كان مستنده الاستقراء لمراسيله
والاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون الا ثقة فحاصله في معنى الاسناد ولا نزاع لاحد في صحته مع انه استدرك
على مختاره في النهاية بان عدالة الاصل مجهولة لانه عين غير معلوم وصفه اولى بالجهالة ولم يوجد لا رواية الفرع
عنه ولا من يعدله فان العدل قد يروي عن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله لم يصر عدلا لجواز
ان يخفى عنه حاله فلا يعرفه بنفسه ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل وهذا الكلام كما ترى يدل
على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول مجهول العين بحوده فيقوى ان يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء و
حصول في نهاية المفيد وعلى تقدير خروجه عن محل النزاع كما عرفت واما كلام الشيخ ره فرد على ما قاله ما ورد على
العلامة حذو النعل بالنعل لتوافقه فيما ادعاه حيث قال في كلامه ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة
قبلت مطلقا وهذا موافق ما قاله العلامة في النهاية كما عرفت ويرد على آخره ايضا ان عمل الطائفة يتوقف التمسك
عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلمه وفيه نظر لان الذي يقول بالاكتفاء بالواحد في تزكية العدل كالعلامة
كيف لا يكتفي به هنا اذا عدل العدل من يروي عنه وكان عارفا بعينه كما يظهر من جعله فيما لغير المعلوم
بعينه والحجاب الذي ذكره من نفي الحال يأتي في كل شاهد بالعدالة لعينه في ذلك وامثاله ويلزم منه
اطراد عدم القبول الا ان يريد بتعديله هنا وصفه بما يصلح لمانع عدم علمه بعينه بخلاف ما قبله وهو خلاف الظاهر
من وصفه اثنان بالعدالة وحكمه فيما حجة القائلين بالقبول مطلقا وجوه منها ان رواية العدل عن الاصل
المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله كان ملبسا غاشا وعدالته تنافي ذلك

ومنها

ومنها ان اسناد الحديث الى الرسول صلى الله عليه وآله يقتضي صدقه لان اسناده الى الكذب ينافي العدالة واذا ثبت صدقه
تعين قبوله وذكروا وجوها اخر رقية تركنا نقلها لظهور مناقشتها والجواب عن هذين الوجهين ظاهر مما حققناه
تنبيه تقريره اجمع ابو حنيفة ومالك وجمهور المعتزلة على قبول المرسل مطلقا سواء ترك ذكر الواسطة راسا
او ذكرها مبهمة وسواء كان من ايمة النقل ام لا صحابيا كان او لا بوجوه الاول ان اسناد العدل الحديث الى الرسول
صلى الله عليه وآله بقوله قال النبي صلى الله عليه وآله يقتضي صدق هذا الاسناد في اعتقاد قبوله لكون عدلا والعدل لا يقدم
ذلك الا اذا علم او ظن غالبا ان الرسول صلى الله عليه وآله قال ذلك اذ لولا ذلك لم يجز له النقل الجازم لما فيه من التدليس والغش
ويكون اطلاق هذا القول مستلزما علمه او ظنه عدالة الواسطة فيكون تعديلا لها ولو روى عمن ليس بعدل ايضا
ولم يبين حاله كان ملبسا غاشا وعدالته تنافي ذلك فبطل قول المحتج الجديد ان ذلك انما يجري فيما اذا قال
كذا اما لو قال عن رجل او عن اصحابنا فلا الثاني ان العلة في الثبت الفسق لما تقدم وهو منتفية ظاهرا لعدم
العلم واصالة بقاء بها على العدم فينتفي الثبت لانتفاء المعلول عند عدم علته فيجب القبول الثالث لو لم يقبل
المرسل لم يقبل لجواز كونه مرسلا وكان اذا قال الراوي عن فلان لم يقبل لجواز كونه مرسلا وكان اذا
قال الراوي عن فلان لم يقبل حتى يصرح بانه رواه عنه بغير واسطة او بواسطة عدل وذلك يوجب سقوط
الاحاديث المعنعنة اذ لم ينص على انتفاء الواسطة فيها وعلى عدالتها وهو باطل اتفاقا وهذه الحجج كلها ظاهرة
الفساد ومعلومة الضعف على ما عرفت سابقا في كلام المص من ان العدل يروي عن مثله وغيره ومع فرض انحصاره
اقتصاره على الرواية عن المعدل فهو انما يروي عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز ان يكون الجارح لا يعلمه
ومن ان العدل قد يروي عن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه
حاله فلا يعرفه بنفسه ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل كما نقله عن العدالة ثقة
ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف في احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها الى اربعة اقسام يختص
كل قسم منها في الاصطلاح باسم الاول الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع
الطبقات وربما يطلق هذا اللفظ مضافا الى راو معين على ما جمع السند اليه الشرائط خلا الانتهاء الى المعصوم وان
اعتراه بعد ذلك ما يزيل اوصافه من وجوه الاختلال فيقال صحيح فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق مثلا وقد
يطلق على جملة من الاسناد جامعة للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم محذوفة للاختصار فيقول مثلا روى الشيخ في
الصحيح عن فلان ويقصد بذلك بيان حال تلك الجملة المحذوفة واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذ
كور من رجال السند اكثر من واحد الثاني الحسن وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بالامامي الممدوح من غير معارضة
مقبول ولا يثبت عدالته في جميع المراتب او بعضها مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح وقد يستعمل على قرين ما ذكر
في الصحيح الثالث الموثق وهو ما دخل في طريقه من ليس بامامي لكنه مصرح على توثيقه بين الاصحاب ولم يشتمل باقي
الطريق على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوي ايضا ويستعمل اللفظ الاول في المعنيين المذكورين وفي ذينك
القسمين الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع في شرط احد الثلاثة بان يشتمل طريقه على مجروح بغير مناف المذهب
او مجهول ويسمى هذه الاقسام الاربعة اصول الحديث لانه انما تلقى اخر باعتبارات شتى وكلها ترجع الى هذه الاربعة وليس هذا موضع تفصيلها

سورة الحجرات

خاتمة يتفاضل الواحد باعتبار اختلاف احوال رجال سنده الذي هو طريق متنه وهو جملة رواته من قولهم فلان
سند اي معتمد ويسمى طريق المتن سندا لاعتماد العلماء في صحة الحديث وضعفه عليه فاذا قيل رجال السند او
رواته فالاضافة بيانية وهي باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها اربعة
اقسام يحقق كل قسم منها في الاصطلاح المتاخر بانهم وان جرى بان من تتبع العمل كالسند لا يبحث عن غير النوع القسم
الاول منها الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم مطلقا بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات وربما
يطلق هذا اللفظ مضافا الى الراوي او بعينه على ما جمع السند اليه الشرائط خلا الاتصال الى المعصوم وان لحقه بعد ذلك ارسال
او غيره كقطع وضعف من وجوه الاخلال فيق سمعه فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق ع وهذا الاطلاق وقع
في تصانيف كثير من جماعة من المتاخرين ولا فرق ترك استعماله عند المحققين كما ذكره وقد يطلق على جملة من الاسناد
جامعة للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم محذوفة للاختصار فيقول مثلا روى الشيخ والصحيح عن فلان ويقصد بذكر
الاطلاق بيان حال تلك الجملة المحذوفة للاختصار والظاهر انه لا فرق معتد به بين الاطلاقين الا باعتبار اول السند فان
اول السند في الاطلاق الثاني يجوز ان لا يكون جامعا للشرائط مع كون الجملة المحذوفة جامعة لها بخلاف الاطلاق
الاول فان الجمع الى الراوي المعين يجب ان يكون جامعا لها واما آخر السند وهو الراوي المعين للمعصوم فيجب
ان لا يكون جامعا لها في الاطلاقين معا وربما قيل في وجه الفرق بين الاطلاقين ان الاول وقع مضافا الى الصحيح بخلاف
الثاني وليس بوجه واكثر ما يقع هذا الاستعمال في عبارات القوم حيث يكون المذكور من رجال السند الثلثة من بعد
القسم الثاني الحسن وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بالامامي الممدوح من غير معارضة ذم مقبول ولا ثبوت
عدالة في جميع المراتب او بعضها مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح فخرج ما كان سنده غير امامي او كان واحد
من رجاله غير ممدوح وان كان اماميا ومعه عدم ثبوت العدالة في جميع المراتب انه من غير نص على عدالته مع تحقق ذلك
في جميع مراتب طريق متنه والمراد بعضها انه ان كان فيهم واحد امامي ممدوح غير موثق مع كون الباقي من الطريق بصفة
رجال الصحيح فيوصف الطريق بالحسن لذلك الواحد ولو اتصف احدهم بصفة رجال الموثق او الضعيف لجبر ما سواه
لان السنة ههنا تتبع احسن المراتب وقد يستعمل على قياس ما ذكره الصحيح انه ما جمع السند للراوي معين شرائط الحسن
خلا الاتصال بالمعصوم وان اعتراه تعدد الارسال او غيره فيقول مثلا حسنة زرارة عن بعض اصحابنا عن الصادق ع او
او جملة من الاسناد جامعة لشرائط الحسن كما ذكره الشيخ في الحسن عن فلان القسم الثالث الموثق وهو ما دخل في طريقه
من ليس امامي لكنه منصوص على توثيقه بين الاصحاب ولم يستعمل باقي الطريق على ضعف من جهة اخرى والا كان الطريق ضعيفا
لا يتبع لا حسن ويسمى باصطلاح العامل به القوي ايضا وقد يستعمل اللفظ الاول منها وهو الموثق بالمعنى المذكور في
ذيل القسمين السابقين وبهما الصحيح والحسن فيقال موثقة فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق ع او روى الشيخ في الموثق
عن فلان ولا يستعمل اللفظ الثاني في المعنيين المذكورين فهم ربما يطلق على مروي الامامي غير الممدوح ولا المذموم لنوح بن
دراج وناجية بن عمارة والصيداوي واحمد بن عبد الله الحميري وغيرهم القسم الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شرائط
احد الاقسام المتقدمة بان يستعمل طريقه على مجروح بغير فساد المذهب او مجهول الحال وكثيرا ما يطلق الضعيف
في كلام القدماء على رواية المجروح خاصة وهو استعمال الضعيف في بعض موارده والضابط ان النسبة تابعة

الحسن

لاحسن رواته فاذا كان الجميع شرائط الصحة لكن واحد منهم كان ممدوحا غير موثق مع صحة اعتقاده فهو حسن ومع
عدم صحة اعتقاده مع التوثيق موثق ومع عدمها ضعيف وترتب الثلثة الاول على القوي وهذه الاقسام الاربعة تسمى
بالاصطلاح المتاخر اصول الحديث لان اقسامها اخر باعتبارات شتى وكلها ترجع الى هذه الاربعة والجملة الانواع مع
اصولها المكنون والمصنون غالبا يتعرضون لبيان الاصول منها لكثرة دورانها على السن الفقهاء واما الاقسام الاخر
فليس هذا موضع تفصيلها وقد فصلها بلا مزيد عليه الشهيد الثاني والدلائل في دراية الحديث فليرجع اليها من
اراد الاطلاع عليها وان اردت الاطلاع على ذلك التفصيل في هذا المقام والاطلاع على اقوال الرجال فاستمع لما يتلى عليك من المقال
فنقول الحجة في الاصطلاح كلام يكون لنسبة خارج في احد الازمنة الثلثة يعني ان له في الخارج نسبة ثبوتية او سلبية
تطابق تلك النسبة ذلك الخارج بان يكونا سلبيتين او ثبوتيتين او لا تطابقه بان يكون احداهما ثبوتية والاخرى سلبية فخرج
الانشاء فانه وان اشتمل على النسبة الا انه لا خارج له عنها بل لفظ سبب نسبة غير مسبوقة باخرى وتوضيح ذلك ان
الكلام اما ان يكون لنسبة بحيث يحصل من اللفظ ويكون اللفظ موجدا لها من غير قصد الى ايجاد الة على نسبة حاصلة في
الواقع بين الشيئين وهو الانشاء او يكون نسبة بحيث يقصد ان لها نسبة خارجية ثابتة في نفس الامر تطابقه او لا
تطابقه وهو الخبر فاذا قلت زيد قائم مثلا فقد اثبت لزيد في اللفظ نسبة القيام اليه ثم في نفس الامر لا بد ان يكون
بينه وبين المفهوم القيام نسبة بالايجاب او السلب فانه في نفس الامر اما ان يكون قائما او غير قائم بخلاف قولنا قم
فانه وان اشتمل على نسبة القيام اليه لكنها نسبة حدثت من اللفظ لا يدل على امر آخر خارج عنها مطابق او لا ومن ثم لم
يحتمل الصدق والكذب بخلاف الخبر وهو اعم من ان يكون قول الرسول او الامام والصحابي والتابعي وغيرهم من
العلماء والصلحاء وفي معناه فعلهم وتقريرهم وبين الخبر والحديث ولا فرق التساوي او العموم والخصوص والمطلق و
لفظ الحديث الذي يتقوم به المحدث وهو قول النبي ص او ع وما في معناه والسند طريق المتن وقيل ان السند
هو الاخبار عن طريق المتن والاسناد رفع الحديث الى قائله من نبي او امام او ما في معناهما ثم الخبر منحصر في الصدق والا
الكذب على وجه منع الجمع والخلو في الاصح من الاقوال قال بعض المحققين جميع الاخبار من حيث اللفظ لا تدل الا على
الصدق واما الكذب فليس عند لوازمه بل هو يتبعه وقولهم محتمل لا يريدون ان الكذب مدلول لفظ الخبر كالصدق
بل المراد انه يحتمله من حيث هو اي لا يمتنع عقلا ان لا يكون مدلول اللفظ ثابتا وانما كان كذلك لانه كما عرفت يقتضي نسبة
في اللفظ ونسبة في الواقع ثم ان طابق الواقع الحكم باللفظ فالصدق والا فالكذب ولا يرد على الاول مثل قول
من قال محمد رسول الله وسيلمة صادقان فانه صادق في احدى الجهتين وكاذب من الاخرى لانا ان جعلناه خبرا واحدا
فهو كاذب وان جعلناه خبرين فهو صادق في احديهما كاذب في الاخرى واشتراط الواسطة بينهما حيث شرط في
الصدق مع مطابقته للواقع اعتقاد المخبر انه مطابق وفي كذبه مع عدم مطابقته له اعتقاده انه مطابق وما خرج
عنهما فليس بصدق ولا كذب وتحرير كلامه ان الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل واحد منهما اما مع اعتقاد انه مطابق
او اعتقاد انه غير مطابق او بدون الاعتقاد فهذه ستة اقسام واحد منها صادق وهو المطابق للواقع مع اعتقاد انه مطابق
وواحد كاذب وهو غير المطابق مع اعتقاد انه غير مطابق والاربعة الباقية وهي المطابقة مع اعتقاد الا مطابقة او بدون
الاعتقاد وعدم المطابقة مع اعتقادها وبدون الاعتقاد ليست بصدق ولا كذب فكل من الصدق والكذب قسمين

اخص منه بتغيير المخبر مخبرا بقوله نعم افترى على الله كذبا ام به جنة حيث حصر الكفار اخبار النبي صلى الله عليه وآله عن الافتراء والا
خبار حال الجنة على سبيل منع الخلو ولا شك ان المراد بالثاني غير الكذب لانهم جعلوه قسيمه وغير الصدق ايضا لانهم
لا يعتقدون صدقه فلزم ان يكون من الخبر ما ليس بصادق ولا كاذب فيكون هذا من زعمهم وان كان تصادقا في نفس
الامر واجيب بان المراد انه لم يعتبر فيكون حصر الخبر الكاذب في نوعيه وهما الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد وقال النظام
صدق الخبر موافقته لاعتقاد المخبر مطلقا وكذبه عدمها كذلك فجعل قول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدقا وقوله
السماء فوقنا غير معتقد ذلك كذبا محتجا بقوله تعالى اذا جاءك المنافقون الى قوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون
حيث يشهد الله عليهم بانهم كاذبون في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع حيث لم يكن موافقا لاعتقادهم
واجيب بان المعنى لكاذبون في الشهادة وادعاءهم فيها مواطاة قلوبهم لالسنتهم فالتكذيب راجع الى قولهم نشهد باعتبار
تضمنه خبرا كاذبا وهو ان شهادتهم عن صميم القلب وخلوص الاعتقاد وقال السيد المرتضى رحمه الله لا يتحقق الخبر الا مع قصد
المخبر لصدوره من الساهي والنائم ومثله لا يسمى خبرا والجمهور على خلافه لانه لفظ وضع للفائدة فلا يتوقف حصوله على الارادة
من الالفاظ ثم الخبر اما ان يعلم صدقه قطعا او كذبه كذلك او يجهل الامران والعلم بهما قد يكون ضروريا وقد يكون نظريا
فهذه خمسة اقسام الاول ان يعلم صدقه قطعا ضرورة كالمتواتر لفظا والحكم بكون العلم به ضروريا مذهب الاكثر وما علم
وجود صدقه مخبره بفتح الباء بالضرورة كوجود مكة او يعلم صدقه قطعا لكن كسبا لا ضرورة كخبر امة جمع لمنع الكذب عليه
بالاستدلال وخبر الرسول صلى الله عليه وآله اعم من خبر نبينا صلى الله عليه وآله وخبر الامام وخبر جميع الائمة والخبر المتواتر معنى كالشجاعة
على عامل وكرم وكرم حاتم باعتبار تواتر القدر المشترك والخبر المحتف بالقرائن والخبر الذي علم وجوده مخبره بالنظر كقولنا
محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وقد يكون كذبه معلوما بالضرورة او بالنظر وامثلتها تعلم بالمقايسة على السابق وقد يجهل الجهة
الامرين الصدق والكذب بالنظر الى ذاته اذ جميع الاخبار يحتملهما كذلك فان الموافق للقسمين الاولين قليل وسيقسم
الخبر مطلقا اعم من المعلوم صدقه وعدمه الى متواتر واحاد وقد عرفت رسمهما سابقا ولا يحصر عدد التواتر على الاصح بل المعتبر
العدد المحصل للوصول الى استحالة التواطؤ على الكذب لكثرة في جميع الطبقات المتعددة وشرط حصول العلم بالتواتر على
الاصح بل المعتبر العدد المحصل للوصف له انتفاء العلم المستفاد منه اضرارا عن السامع وان لا يستوي اليه شبهة او تقليد ينافي
موجبه وهذا الشرط اختص به المرتضى رضي الله عنه واستناد المخبرين الى الحس وقد يتوقف على كله والمتواتر محقق في
اصول الشرائع كوجوب الصلوة اليومية والزكوة والحج محققا كثيرا وفي الحقيقة مرجع اثباته تواتر المعنوي لا اللفظي فما يدل عليه
وحديث انما الاعمال بالنيات ليس من المتواتر ولن نعلم الان عدد التواتر دون اقله فقد انزه بنقل من لا يخرج عن الآحاد
نعم حديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار يمكن دعاء تواتره فقد نقله عن النبي صلى الله عليه وآله الغفير من الصحابة فقبل الزيدون
وقيل بنفي بفتح الفوقية وتشديد الباء الكسورة وقد تخفف ما زاد على العدد الاقل الى ان يبلغ العدد الاخر والمراد هنا اثنان
وستون صحابيا ثم خبر الواحد مستفيض ان زادت رواته عن ثلاثة في كل مرتبة اولها وسطها وآخرها او زادت عن اثنين
عند بعضهم ملحوظ من فاض الفضاء يفيض فيضا وقال المشهور ايضا يحكم لو صح وحم وقد يقابله بها ما ان يجعل المستفيض ما
اتصف بذلك في ابتدائه وانتهائه على السواء والمشهور اعم من ذلك بحديث انما الاعمال بالنيات مشهور غير مستفيض لان
الشهرة طارئة في وسطه كما مر وقد يطلق المشهور على ما اشتهر على الالسنة وان اختص باسناد واحد بل ما لا يوجد

لاسناد لها او يرى الانوار او ولد عن ثبوت الانوار وقال ابن حجر عن ابن حسن [illegible] وصحيح [illegible] والصحيح عند الاكثر [illegible]
لم يترجح صدق المخبر به لبعض المواضع بخلاف المتواتر فكله مقبول لافادته القطع بصدق مخبره ومنه المشتبه حال سببه اشتباه
حال رواته وهو يلحق بالمردود بنصب شرط ظهور عدالة الراوي ولا يكفي نظر الامام او الايمان ولا اخبار مطلقا متواتر كانت
ام آحادا صحيحة كانت ام لا غير محصورة في عدد معين بحيث لا يقبل الزيادة عليه لامكان وجود اخبار اخرى بيد بعض
الناس لم يصل الى الجوامع ومن بالغ في حصرها بعدد كقول الصدوق من الاحاديث سبعمائة الف وكس صحيح ما وصل اليه
حصر احاديث اصحابنا اربعة واما اخبارنا فليست محصورة في الكتب الاربعة المشهورة الان ما خرج عنها قد صار الآن غير
مضبوط ولا يكلف الفقيه بالبحث عنه اذ قد نقل في المشهور ان المتقدمين قد استقر امر المصنفين منهم على اربعمائة مصنف
لاربعمائة مصنف سموها الاصول وكان عليها اعتمادهم ثم تلاقت الحال الى ذهاب معظم تلك الاصول وبحيث اختلفت في
كتب خاصة تقريبا على المتداول واحسن ما جمع منها الكافي ثم التهذيب ولا يستغنى باحدهما عن الآخر لان الاول اجمع لفنون
الاحاديث والثاني اجمع للاحاديث المختصة بالاحكام الشرعية واما الاستبصار فانه اخص من التهذيب غالبا فيمكن الغنى
عنه وان اختص بالبحث عن الجمع بين الاخبار المختلفة فان ذلك امر خارج عن اصل الحديث وكثير من المحصلين فيه حسن
ايضا الا انه لا يخرج عن الكتابين غالبا ويحكان فاخبارنا ليست محصورة فيها وعدتها اربعة الاول في اقسام
الحديث واصولها المفتقرة الى البحث عنها اربعة وقد عرفت ذلك وباقي الاقسام ترجع اليها فالعامل بخبر الواحد على اي
وجه كان قد قطع بالعمل بالخبر الصحيح لعدم المانع منه فان رواته صحيحو العقائد لكن لم يعلم مطلقا بل من حيث انه يكون
شاذا او معارضا بغيره من الاحاديث الصحيحة واما الحسن فقد اختلفوا فيه فمنهم من عده مطلقا كالصحيح ومنهم من رده
ومنهم من رده مطلقا وهم الاكثرون حيث اشترطوا في القبول الايمان والعدالة وفصل آخرون كالمحقق والمعتبر
والشهيد في الذكرى فقبلوا الحسن بل الموثق وربما توقفوا في الضعيف ايضا اذا كان مضمونه مشتهرا بين الاصحاب
وكذا اختلفوا في الموثق نحو اختلافهم في الحسن ويمكن اشتراك الثلاثة في دليل واحد يدل على جواز العمل بها
مطلقا وهو ان المانع من قبول خبر الفاسق هو فسقه فمتى لم يعلم الفسق لم يجب التثبت عند خبر المخبر مع جهل
حاله وكذا مع توثيقه ومدحه واما الضعيف فذهب الاكثر الى منع العمل به مطلقا للامر بالتثبت عند خبر الفاسق والحاق
آخرون وهم جماعة كثيرة منهم من ذكرناه مع اعتضاده بالشهرة بان يكثر تدوينها وروايتها بلفظ واحد والفاظ متقاربة
في متقاربة المعنى او تتوى بمضمونها في كتب الفقه لقوة الظن بصدق الراوي في باب السنن وان ضعف الطريق
وخص الاكثر العمل به في نحو القصص والمواعظ وهذا بل لا عمل له في نحو صفات الواجبات والاحكام الحلال والحرام
وهو حسن حيث لا يبلغ الضعف والوضع في هذا عبارات شتى منها ما يشترك فيه الاقسام الاربعة
اما جميعها او بعضها بحيث لا يختص بالضعيف ليدخل فيه المقبول فانه ليس من اقسام الصحيح وانما يشترك فيه
الثلاثة لاجتزاء على طرح الاستعمال وان كان اطلاق مفهومه قد يفهم منه كونه اعم من الصحيح ايضا وحملة المشترك
ثمانية عشر ومنها ما يختص بالضعيف وهو ثمانية محملة الانواع الفروع ستة وعشرون ومع الاصول المتقدمة
نوعا وقد مر اليه اشارة وذلك على وجه الحصر الحقيقي او الاستقرائي امكان ابداء اقسام اخر من الضعف الاول
وهو المشترك امور احدها المسند وهو ما اتصل سنده مرفوعا من راويه الى منتهاه لا المعصوم واكثر

ما يستعمل فيما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم فخرج باتصال السند المرسل والمعلق والمعضل وبالغاية الموقوف اذا جاء مسند
متصل فانه لا يسمى مسندا اصطلاحيا وربما اطلق بعضهم على المتصل قطعا واخرون على ما رفع عن النبي صلى الله عليه وسلم
وان كان منقطعا وثانيها المتصل وهو ما اتصل اسناده الى المعصوم او غيره وكان كل واحد من رواته قد
سمعه فوقه او ما هو في معنى السماع كالاجازة والمناولة سواء كان مرفوعا الى المعصوم او موقوفا وثالثها المرفوع
وهو ما اضيف الى المعصوم من قول او فعل او تقرير بان يقول انه قال كذا او فعل كذا او فعل فلان بحضرته كذا ولم
ينكر عليه سواء كان اسناده متصلا بالمعصوم بالمعنى السابق او منقطعا بترك بعض الرواة او ابهامه او رواية بعض رجال
سنده عن لم يلقه وقد تبين من التعريفات الثلاثة ان بين الاخيرين منها عموما من وجه يعني صدق كل منهما على ما صدق
عليه الآخر مع عدم استلزام صدق شيء منهما صدق الآخر وما ذكره نقادهما هنا فيما اذا كان الحديث متصل الاسناد
بالمعصوم فانه يصدق عليه الاتصال والرفع لتمثيل تعريفهما له ويختص المتصل بتحصيل الاسناد على الوجه المقرر مع
كونه مرفوعا على غير المعصوم ويختص المرفوع بما اضيف الى المعصوم باسناد منقطع ويتبين ايضا انهما اعم من الآخر
مطلقا يعني استلزام صدقه صدقهما من غير عكس ووجه عمومهما كذلك اشتراكهما في الحديث المتصل الى
سنادا الى المعصوم واختصاص المتصل بحال كونه موقوفا والمرفوع بحالة انقطاعه ورابعها المعنعن وهو ما يقع
في سنده فلان عن فلان من غير بيان للحديث ولا اجاز والسماع وقد اختلفوا في حكم الاسناد فقيل هو من
قبيل المرسل والمنقطع حتى يتبين اتصاله بغيره لان العنعنة اعم من لغة وخاصها المعلق وهو ما حذف من
سند اسناده واحد فاكثر كقول الشيخ ره محمد بن احمد الخ او محمد بن يعقوب او روى زرارة عن الباقر عم ماخوذ من
تعليق الجدار لاشتراكهما في قطع الاتصال ولم يستعمل فيما سقط وسط اسناده او اخره لمسيتهما بالمقطع
والمرسل ولا يجوز المعلق عن الصحيح اذا عرف المحذوف من جهة نفس حضوره اذا كان العلم بسمعه الراوي كقول الشيخ
في كتابيه والصدوق في الفقيه محمد بن يعقوب او احمد بن محمد او غيرهما عن بعده ثم يذكر في آخر الكتاب طريقه الى كل
واحد ممن ذكره في الاسناد وهو حينئذ في قوة المذكور وان لم يعلم المحذوف حرم المعلق عن الصحيح الى المرسل او ما
في حكمه وسادسها المفرد وهو قسمان ما يفرد به رواية عن جميع الرواة وهو الافراد المطلق والخفة بعضهم بالشاذ
وما يفرد به بالنسبة الى جهة وهو النسبي كمفرد اهل بلد معين كمكة والبصرة والكوفة او يفرد واحد من اهلها
به ولا يضعف الحديث بذلك الا ان يلحق بالشاذ وسابعها المدرج وهو ما ادرج فيه كلام بعض الرواة فيظن انه
كذلك انه من الحديث او يكون عنده متنان باسنادين فيدرجهما في احد اسنادي الحديثين ويترك الآخر او يسمع
حديثا واحدا من جماعة مختلفين في سنده بان رواه بعضهم بسند ورواه غيره بغيره او مختلفين في متنه مع اتفاقهم
على سنده فيدرج رواياتهم جميعا على الاتفاق في المتن والسند ولا يذكر الاختلاف ويعد كل من الاقسام الثلاثة حراما
وثامنها المشهور وهو ما شاع عند اهل الحديث خاصة دون غيرهم ولا يعلم هذا في العرف الا اهل الصناعة او
عندهم وعند غيرهم كحديث انما الاعمال بالنيات وامره واضح وهو بهذا المعنى اعم من الصحيح او عند غيرهم كذلك خاصة
ولا اصل له عندهم وهو كثير قال بعض العلماء اربعة احاديث تدور على الالسن وليس لها اصل من
بشر في الجزوع اذا وسع بلحية ومن اذى ذميا فانا خصمه يوم القيمة ويوم تحرم يوم صومكم والساكت على حق وان جاء على

على فرس وتاسعها الغريب يقول مطلق وهو اما غريب اسنادا ومتنا او اسنادا خاصة او متنا خاصة فالاول ما
تفرد برواته واحد والثاني كحديث تفرد متنه عن جماعة من الصحابة او ما في حكمه اذا انفرد برواته واحد
عن اخر عنهم والثالث كما اشتهر الحديث المفرد فرواه عن تفرد به جماعة كثيرة فانه يصير غريبا متنا لا اسنادا
بالنسبة الى احد طرفي الاسناد فان اسناده متصف بالغرابة في طرفه الاول بالشهرة في طرفه الآخر وحديث انما
الاعمال بالنيات من هذا الباب فانه غريب في طرفه الاول لانه مما تفرد به بين الصحابة عمر وان كان قد خطب به على المنبر
فلم ينكر عليه فان ذلك اعم من ان يكون قد اسمعه من غيره ثم تفرد به عنه علقمة ثم عن علقمة محمد بن ابراهيم ثم عنه يحيى بن سعيد
ثم اشتهر بعد من ذكر وما ذكرها المصنف وهما يكون في الراوي كتصحيف مراجع بالراء المهملة والجيم ابو العوام بمراجم
بالراء والحاء وتصحيف حريز بن عثمان وبريد بن يزيد وفي المتن كتصحيف حديث من صام رمضان واتبعه ستا من شوال بصحه
بعضهم بالشين المعجمة ورواه كذلك وسابعها التصحيف اما البصر كما في الامثلة المذكورة متنا واسنادا لان ذلك التصحيف
انما يعرض للبصر لتقارب الحروف لا للسمع اذ لا يلتبس عليه مثل ذلك او المسمع كتصحيف بعضهم علم الاصول بواصل الاحدب
فان ذلك لا يستقيم بالكتابة على البصر والتصحيف يكون في اللفظ كما ذكر وفي المعنى ايضا كما حكي عن ابي موسى محمد بن المثنى العنزي
انه قال لنحو قوم لنا شرنحو من عنزة صلى الينا رسول الله صلى الله عليه وآله يريد بذلك ما روي انه صلى الى عنزة وهي
حربة تنصب بين يديه سترة فتوهم انه صلى الى قبلة بني عنزة وهو تصحيف بفتوى عجيب وحادي عشرها العالي سندا
وهو قليل الواسطة مع اتصاله وطلب علو الاسناد سند عند اكثر السلف وقد كانوا يرحلون الى المشايخ في اقصى
البلاد لاجل ذلك فعلو السند يبعد الحديث عن الخلل المتطرق الى كل راو او اذا من راو من رجال السند الا وما
يخطأ جائز عليه فكلما كثرت الوسائط كثرت مظان التخطئة وكلما قلت قلت وهو اتمام فاعلاه واشرفه قرب
الاسناد من المعصوم وثاني عشرها الشاذ وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الجمهور سمي شاذا باعتبار ما قابله فانه
مشهور ثم ان كان المخالفة الراجح لحفظه او ضبطه او لعدد من روى الشاذ فشاذ مردود وان انعكس الامر فلا يرد
لان في كل منهما صفة راجحة وصفة مرجوحة فيتعارضان ومنهم من رده مطلقا نظرا الى قوة الظن بجانب المشهور ومنهم
من قبله مطلقا نظرا الى كون راويه ثقة في الجملة وثالث عشرها المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد على صفة كالتشبيك
بالاصابع اجماله كقيام الراوي للحديث سواء كانت تلك الصفة او الحالة قولا كقوله سمعت فلانا يقول سمعت فلانا يقول
الى منتهى الاسناد او اخبرنا فلان وانه قال اخبرنا فلان وانه الى آخر الاسناد او فعلا كحديث التشبيك في اليد والقيام
حالة الرواية والا فكحالة والعد باليد في حديث يوم الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله او بهما كالمسلسل بالمصافحة فانه
يقتضي الوصف بالقول في قول كل واحد من رجال الاسناد والمسلسل بالتلفظ كقول كل واحد لفظي فلان سيد لقيه لقيه فانه
قول والفعل وهو التلقن والمسلسل بعرب الجنبا وجهرا والمسلسل باطيب واسقاني او حاله في الرواية
كالحديث المسلسل باتفاق اسماء الرواة كالمسلسل بالاحمدين واسماء آبائهم او كناهم او انسابهم او بلدانهم او بعزة الحرف
هذا الوصف وهو التسلسل ليس له مدخل في قبول الحديث وعدمه وانما هو فن من فنون الرواية وصرف الخاطر
عليها والاهتمام بها ورابع عشرها المزيد عليه من الاحاديث المروية في معناه والزيادة قد تقع في المتن بان يروى فيه
كلمة زائدة لتتضمن معنى يستفاد من غيره وفي الاسناد كان يرويه بعضهم باسناد مشتمل على ثلاثة رجال معينين مثلا فيرويه

فيرد المزيد بأربعة ولا أول مقبول اذا وقعت الزيادة من الثقة حيث لا يقع المزيد منافيا لما رواه غيره من الثقات
في العموم والخصوص ونحوهما كحديث جعلت لنا الارض مسجدا وترابها طهورا فهذه الزيادة تفرد
بها بعض الرواة ورواية الاكثر لفظها جعلت لنا مسجدا وطهورا فان رواه الجماعة عام لنا وله لا صنافا لا يرى من
الحجر والرمل والتراب وما رواه المفرد بالزيادة مخصوص بالتراب وذلك نوع من المخالفة يختلف به الحكم
والمزيد في الاسناد اذا السند وارسله او وصله وقطعوه او رفعه الى المعصوم ووقفوه على من دونه
فهو مقبول كالاول لعدم المنافاة اذ يجوز اطلاع المسند والموصل والرافع على ما لم يطلع عليه غيره وبالجملة
فهو كالزيادة غير المنافية فيقبل وخامس عشرها المختلف وصفه بالاختلاف نظرا الى صنفه له الى تخفيه فان الحديث
الواحد نفسه ليس مختلفا انما هو مخالف لغيره مما قد ادى اليه معناه وهو ان يوجد حديثان متضادان في المعنى
ظاهرا وحكمه الجمع بينهما حيث يمكن الجمع ولو بوجه بعيد يوجب تخصيص العام منهما او تقييد مطلقه او حمله على خلاف
ظاهره كحديث لا عدوى وحديث لا يورد ممرض باسكان الميم الثانية وكسر الثالث على مضرع
بكسر الضاد يحمل الاول على ان العدوى المنفية عدوى الطبع بمعنى كون المريض يعدي بطبعه لا بفعله وهو الذي
يعتقده الجاهل والثاني على الاعلام بان الله تعالى جعل ذلك سببا لذلك وحذر من الضرر الذي يغلب وجوده عند
وجوده مع ان الموثر هو الله تعالى وان لم يمكن الجمع رجح احدهما بمرجح المرجح فيعلم الاصول من صفة الراوي والرواية
والكثرة وغيرها وهو اهم فنون علم الحديث وقد صنف فيه الناس كثيرا ومنهم الشافعي وابن قتيبة ومن الامامية
الشيخ ابو جعفر الطوسي وسابع عشرها الناسخ والمنسوخ والاول ما دل على رفع حكم شرعي سابق والثاني ما رفع
حكمه الشرعي بدليل شرعي متاخر عنه وطريق معرفة النص من النبي صلى الله عليه وآله مثل كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها او نقل الصحابي مثل كان آخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه وآله ترك الوضوء مما مسته النار او التاريخ فان كان
المتاخر منهما يكون ناسخا للمتقدم لما روي عن الصحابة كنا نعمل بالاحدث فالاحدث او الاجماع كحديث
قيل شارب الخمر في المرة الرابعة فاجلدوه فانه نسخه الاجماع على خلافه حيث لا يقتل الحد والاجماع لا ينسخ بنفسه وانما يدل على
النسخ وسابع عشرها الغريب لفظا وهو ما اشتمل على لفظ غامض بعيد عن الفهم لقلة استعماله وقد صنف
الناس فيه كثيرا ومنه غريب القرآن والحديث المروي وثامن عشرها المقبول وهو الحديث الذي تلقوه بالقبول وا
لعمل بالمضمون من غير التفات الى صحته وعدمها ومنه حديث عمر بن حنظلة بحال المتخاصمين من اصحابنا وامرهما
بالرجوع الى رجل منهم قد روى حديثهم وعرف احكامهم الخ وانما سموه بالمقبول لان في طريقه محمد بن عيسى وداود
بن الحصين وهما ضعيفان وعمر بن حنظلة لم يرض الاصحاب فيه بجرح ولا تعديل القسم الثاني ما يختص من الاوصاف
بالحديث الضعيف وهو امور الاول الموقوف وهو قسمان مطلق ومقيد فان اخذ مطلقا فهو ما روي عن صحابي
المعصوم من نبي او امام من قول او فعل او غيرهما متصلا كان مع ذلك سنده ام منقطعا وقد يطلق في غير
المصاحب للمعصوم مقيدا وهذا هو القسم الثاني مثل وقفه فلان على فلان اذا كان الموقوف عليه غير
مصاحب وقد يطلق على الموقوف الاثر ان كان الموقوف عليه صحابيا للنبي صلى الله عليه وآله ويطلق على المرفوع الخبر
والمفصل كذلك بعض العلماء واما اهل الحديث فيطلقون الاثر عليهما ويجعلون الاثر اعم منه مطلقا ومن الموقوف

تفسير

تفسير الصحابي لآيات القرآن علما بالاصل وبجواز التفسير للعالم بطريقة من نفسه فلا يكون ذلك قادحا وقول
الصحابي كنا نفعل كذا او نقول كذا ونحوه ان اطلقه ولم يضبطه بان نعده بزمان او قيده ولكن لم يضفه
الى زمنه صلى الله عليه وآله فموقوف لان ذلك لا يستلزم اطلاع النبي صلى الله عليه وآله على ذلك او امره به بل هو اعم فلا يكون مرفوعا على الاصح
وقيل مرفوع وكيف كان الموقوف فليس بحجة وان صح سنده على الاصح لان مرجعه الى قول من وقف عليه وقوله
ليس بحجة وقيل بحجة مطلقا ومنعه ظ وقد مر اليه اشارة وقد مر اليه اشارة الثاني المقطوع وهو ما
جاء عن التابعين ومن بعدهم وهو تابع مصاحب الامام ايضا فانه في معنى التابعي لصاحب النبي صلى الله عليه وآله عندنا من اقوالهم
وافعالهم موقوفا عليهم وقيل له المنقطع ايضا وهو بمعناه الموقوف بالمعنى السابق لا غير فيكون مرادفا له و
كثيرا ما يطلقه الفقهاء على ذلك وكيف كان معناه فليس بحجة اذ لا يجب اذ قول من وقف عليه من حيث هو قوله
كما لا يحتج الثالث المرسل وهو ما رواه عن المعصوم من لم يدركه والمراد بالادراك في ذلك الحديث المحدث بان رواه
عنه بواسطة وان ادركه بحسب اجتماعه معه وبهذا المعنى يتحقق ارسال الصحابي عن النبي صلى الله عليه وآله بان يروي الحديث
عنه بواسطة صحابي آخر سواء كان الراوي تابعيا ام غيره صغيرا ام كبيرا والمرسل ليس بحجة مطلقا سواء ارسله الصحابي
ام غيره وسواء اسقط منه واحدا او اكثر وسواء رواه كبير بواسطة بان قال التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وآله او بواسطة
انسية بان صرح بذلك او تركها مع علمه بها او بعضها كقوله عن رجل او عن اصحابنا وسواء كان المرسل فاعلا ام لا على
فرق قول للاصوليين والمحدثين وذلك لاجمال المحذوف وقد يتحقق ذلك الا ان يعلم تحرير مرسله عن غير المسند كابن ابي
عمير من اصحابنا على ما ذكره كثير منهم وابن المسيب عند الشافعي وطريق العلم بالارسال في الحديث امران جلي وخفي فالاول
بعدم التلاقي بين الراوي والمروي عنه اما لكونه لم يدرك عصره او ادركه ولكن لم يجتمعا وليس منه لحاق ونحوها من وجادة
وغيرها ومنهم احتج الى التاريخ لتضمنه تحرير مواليد الرواة ووفياتهم واوقات طلبهم وارحالهم وقد انفضح اقوام
ادعوا الرواية عمن شوهد ظهوره بالتاريخ كذب دعواهم والثاني ان يعبر في الرواية عن المروي عنه بصيغة تحتمل اللقاء و
عدمه كعن فلان وقال فلان كذا فانها وان استعملت في حالة يكون قد حدثه يحتمل ان يكون حدث غيره فاذا ظهر انه
غيره او عنه تبين الارسال وهو من التدليس الرابع المعلل ومعرفته من اجل علوم الحديث وادقها وهو ما فيه
اسباب خفية غامضة قادحة فيه في نفس الامر وظاهره السلامة منها ويستعان على ادراك ذلك العلل بتفرد الراوي
بذلك الطريق او المتن الذي يظهر عليه قرائن العلة ومخالفة غيره له في ذلك مع انضمام القرائن المنبهة على ارسال في
الموصول او وقف في المرفوع او دخول حديث في حديث او وهم راويه او غير ذلك فيحكم به او يتردد في ثبوت تلك
العلة من غير ترجيح يوجب الظن فيتوقف الخامس المدلس بفتح اللام مشتق من الدلس الظلمة وهو اختلاط الظلام سمي
بذلك لاشتراكهما في الخفاء حيث ان الراوي لم يصرح بمن حدثه او وهم سماعه للحديث ممن لم يحدثه وهو الخفي عيبه
اما في الاسناد فهو ان يروي عمن لقيه او عاصره ما لم يسمعه منه على وجه يوهم انه سمعه ومن خواص التدليس وشانه ان
لا يقول حدثنا ولا اخبرنا وما اشبهه لانه كذب بل يقول قال فلان او عن فلان ونحوه كحدث فلان واخبر عنه
يوهم انه اخبره والعبارة اعم من ذلك فلا يكون كاذبا واما في الشيخ فهو ان يروي عنه حديثا سمعه منه ولكنه لا يجب
معرفة ذلك الشيخ لغرض من الاغراض فيسميه او يكنيه باسم او كنية غير معروف بهما او ينسبه الى بلد او قبيلة ضعيفة

بهما او بخوذلك وهذا الخفض ضرار الفعل الاول له فذلك الشيخ اما ان يعرف فيترتب عليه ما يلزم من ثمة وضعف او لا يعرف
فيصير الحديث مجهول السند ويزيد السادس المضطرب من الحديث وهو ما اختلف راويه فيه واحدا كان او ازيد
متنا او اسنادا فيروى مرة على وجه واخرى على وجه آخر مخالف له وانما يتحقق الاضطراب مع تساوي الروايتين
المختلفتين في الصحة وعدمها اما لو ترجحت احداهما على الاخرى بوجه من وجوه الترجيح فلا يكون مضطربا ويقع هذا
اضطراب السند بان يرويه الراوي تارة عن ابيه عن جده وتارة عن جده بلا واسطة وتارة عن ثالث غيرهما كما اتفق ذلك
في رواية امر النبي صلى الله عليه وسلم بالحفظ للصلاة حيث لا يجد العصى وفي المتن دون السند كخبر اعتاد الدم عند الاشتباه
بالعرجة بخروجه من الحياض لا ادري فيكون حيضا او بالعكس فروايته في الكافي ملا قول وكذا في التهذيب في كثير من
النسخ وفي بعضها بالثاني واختلفت الفتوى بسبب ذلك السابع المقلوب وهو حديث ورد بطريق فروي بعض
اما مجموع الطريق او بعض رجاله بان يجعل بعض رجاله خاصة بحيث يكون احد رواته ليرغب فيه وقد يقع
هو الحديث يرويه محمد بن احمد بن عيسى عن احمد بن محمد بن عيسى وكثيرا ما يتفق ذلك في اسناد التهذيب ومثله محمد
بن احمد بن يحيى عن ابيه احمد بن محمد بن يحيى فينقلب الاسم وقد يقع القلب من العلماء بعضهم لبعض للامتحان اي
امتحان حفظهم وضبطهم كما اتفق ذلك لبعض العلماء ببغداد وقد يقع القلب في المتن كحديث السبعة الذين يظلهم الله
في عرشه وفيه رجل تصدق بصدقة فاخفاها حتى لا يعلم يمينه ما تنفق شماله فهذا مما انقلب على بعض الرواة وانما هو حتى
لا يعلم شماله ما تنفق يمينه كما ورد في الاصول المعتبرة الثامن الموضوع وهو المكذوب المختلق المصنوع بمعنى
ان واضعه اختلقه ووضعه لا مطلق حديث الكذوب فان الكذوب قد يصدق وهو من اقسام الضعيف و
يعرف باقرار واضعه بوضعه وبقرائن الغائية وبالوقوف على غلطه ووضعه من غير تعمد كما وقع لثابت بن موسى الزا
هد في حديث من كثرت صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار فيقال كان شيخ يحدث في مجلسه فدخل رجل حسن الوجه
فقال الشيخ في اثناء حديثه من كثرت صلاته بالليل حسن وجهه في النهار فوقع لثابت بن موسى انه من الحديث فرواه
والواضعون اصناف منهم من قصد التقرب الى الملوك وابناء الدنيا مثل غياث بن ابراهيم دخل على المهدي
بن المنصور وكان يتجر الحمام الطيارة الواردة من الاماكن البعيدة فروى حديثا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه لا سبق الا
في نصل او خف او حافر او جناح فزاد فارسل له بعشرة آلاف درهم فلما خرج قال المهدي اشهد ان قفاه قفا كذاب
على رسول الله صلى الله عليه وسلم قال رسول الله جناح ولكن هذا اراد ان يتقرب الينا فامر بذبحها وقال انا حملة
على ذلك ومنهم قوم من السؤال يضعون على رسول الله صلى الله عليه وسلم احاديث يرزقون بها كما اتفق لاحمد بن حنبل ويحيى
بن معين في مسجد الرصافة واعظمهم ضررا من انتسب منهم الى الزهد والصلاح بغير علم فاحتسب بوضعه اي
زعم انه وضعه حسبة الى الله وتقربا الى الله ليجذب به قلوب الناس الى الله بالترهيب والترغيب فقبل الناس
موضوعاتهم ثقة بهم وركونا اليهم لظهور حالهم بالصلاح والزهد وظهر ذلك لمن اطلع على احوال الرجال وتتبع آثار
وسير احوال الاخبار التي وضعها هؤلاء في الزهد والوعظ وصنفوها اخبارا عنهم ونسبوا اليهم افعالا
واحوالا خارقة للعادة وكرامات لم يتفق مثلها لاولي العزم من الرسل بحيث يقطع العقل الكلي بها
موضوعة هذا محصول كلامه في الدراية قدس سره واما باقي الابواب فبعضه قد مضى وبعضه

يأتي

يأتي البتة عليه ان شاء الله تعالى فنقرأ بعض وهنا فروع متفرعة على اول هذه المقالة من صدق الخبر وكذبه ذكرها
الشيخ في حواشي الزبدة حيث قال مما يتفرع على هذه المسئلة ما لو قال المدعي بعد اقامة البينة كذبت
شهودي فعلى المذهب المختار تسقط دعواه وكذا على مذهب الجاحظ وعلى مذهب النظام لا تسقط دعواه ولو قال
شهودي فان دعواه تسقط على المختار فقط دون المذهبين الآخرين ولو قال له المنكر صدق شهودك
لم يصدق شهودي فان دعواه تسقط على المختار فقط دون المذهبين الآخرين ولو قال له المنكر صدق شهودك
فهو اقرار على المذهبين دون مذهب النظام ولو قال لم يكذبوا فهو اقرار على المختار دون المذهبين الآخرين وهما
يتفرع على هذا الخلاف ايضا ما لو قال المنكر ان شهد فلان فهو صادق فعلى المذهب المختار مذهب الجاحظ هو اقرار كما هو مذكور
في كتب الفروع لانه لو لم يكن اقرارا لم يكن صادقا ان شهد واما على مذهب النظام فليس اقرارا اما وجه سقوط دعواه
على المذهب المختار وكذا على مذهب الجاحظ وعدم سقوطها على مذهب النظام فيما لو قال المدعي بعد اقامة البينة كذبت
شهودي فهو ان معناه على المختار ان خبرهم هذا لم يطابق الواقع وعلى مذهب الجاحظ انه لم يطابق الواقع مع شيء
آخر وهو ولا الاعتقاد واما عدم سقوطها على مذهب النظام فلان معناه انهم لم يقولوا ما قالوا فيما اعتقادهم اي انما
اخبروا به غير مطابق لاعتقادهم فله ان يقيم بينة اخرى اذا اعتقد غير اعتقاد الاول اذ المدار على الاعتقاد ووجه
سقوط دعواه في قوله لم يصدق شهودي على المختار هو ان قوله لم يصدق شهودي معناه انه لم يقع منهم مطابقة
الواقع وصدق الخبر مطابقته للواقع وهو لم يحصل ولا واسطة فتسقط دعواه ووجه عدم سقوطها على
المذهبين اما على مذهب الجاحظ فلان معناه ح انه لم يقع منهم مطابقة لا للواقع ولا للاعتقاد معا وهو اعم من
ان يكون قد وقع منهم مطابقة للواقع دون الاعتقاد ومن انه قد وقع منهم مطابقة للاعتقاد دون
الواقع ومن انه قد وقع منهم عدم مطابقة للواقع ولا اعتقاد معا ولا دلالة للعام على الخاص فلا تسقط
دعواه لثبوت الواسطة اذ يحتمل ان يريد انه قد وقع منهم مطابقة للواقع دون الاعتقاد او بالعكس واما
وجه عدم سقوطها على مذهب النظام فلان معناه ح انه لم يقع منهم مطابقة للاعتقاد فكانه قال كذب شهودي
فله ح ان يقيم بينة اخرى يعتقدون غير هذا ان المراد عنده على المطابقة لاعتقاد المخبر وعدم
المطابقة له ووجه الاقرار على المذهب المختار ومذهب الجاحظ فيما لو قال له المنكر صدق شهودك دون
مذهب النظام هو ان معناه على المذهب المختار ان خبرهم طابق الواقع على مذهب الجاحظ انه صادق طابق
الواقع والاعتقاد واما انه ليس اقرارا على مذهب النظام فلان معناه ح انه طابق اعتقادهم وليس
ذلك اقرارا في حق الغير واما وجه الاقرار على المذهب المختار دون المذهبين الآخرين فيما لو قال
المنكر لم يكذبوا فلان معناه على المختار انه لم يقع منهم عدم مطابقة للواقع فهو مطابق للواقع اذ لا
واسطة ومعناه على مذهب الجاحظ انه لم يقع منهم عدم مطابقة للواقع ولا اعتقاد معا ولا يلزم منه
المطابقة للواقع والاعتقاد معا لثبوت الواسطة وهو المطابقة للواقع دون الاعتقاد او بالعكس
ومعناه على مذهب النظام انه عدم مطابقة للاعتقاد بل هو مطابق لاعتقادهم ولا يكون ذلك
اقرارا في حقه انتهى ولئن كان غنيا عما ذكرنا مستدا وجه بعدم الالتفات وعلى كل وراق اذ هو في غنية
كالمح الاجاج وانما ذكرناه للفقير المحتاج عس صح الباص

لا ريب في جواز النسخ ووقوعه وما يحكى فيهما من الخلاف لا يستحق ان يطلق

المطلب السابع من مطالب المقصد الثاني من مقدمة الكتاب في النسخ والمقصد منه بيان الناسخ والمنسوخ
وتحققهما يتوقف على معنى النسخ لغة وشرعا وعلى بيان احكامه واقسامه وفيه باعتبار ذلك مباحث
الاول في تعريف النسخ لغة فهو لمعنيين الاول الازالة والابطال يقال نسخت الشمس الظل ونسخت
الريح آثار القدم اي ازالته والثاني النقل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى كتاب آخر ومنه المناسخات في
المواريث لانتقال المال من وارث الى آخر والناسخ في الاصطلاح لانه نقل من بدن الى بدن آخر واختلف
في حقيقته لهما او كونه حقيقة لاحدهما مجازا في الآخر فذهب القاضي والغزالي الى الاشتراك اللفظي والنقال
واكثر الحنفية الى الحقيقة في النقل لاستعماله فيه والاصل الحقيقة فلا يكون حقيقة في الازالة دفعا للاشتراك
المرجوح بالنسبة الى المجاز وذهب الصيرفي الى عكس ذلك لمثل ذلك والظاهر انه لا يتعلق بحقيقة عرض موجود
واما في الاصطلاح فهو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فالرفع
جنس ويقيد الحكم الشرعي خرج رفع الحكم الثابت بالعقل كالاباحة الثابتة بحكم الاصل فان رفعه
مثله بالدليل الشرعي لا يسمى نسخا ويقيد دليل شرعي يخرج رفع الحكم الموت او جنون ونحوهما
لعدم قابلية المحل بسبب طريان هذه الامور فالرافع الحقيقي هو ذلك واما قولنا عن رفع القلم عن ثلثة
فهو بيان انها رافعة ويتأخر نحو الاستثناء والشرط والغاية نحو صل عند كل زوال الى آخر الشهر
والاحتياج الى الاخير مرفع بالقيد لانا لكلام بالتمام لكنه لما كان موهما لذلك احترز عنه
للايضاح ومن هذا ظهر ان النسخ لا يستعمل حقيقة الا حيث يكون الدليلان شرعيين فلو كانا
عقليين او احدهما لم يكن نسخا حقيقة وظهر ايضا ان الناسخ هو الدليل الثاني والمنسوخ هو
الدليل الاول بناء على ان الحكم هو الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وقد يطلق المنسوخ على حكم
من الاحكام الخمسة وعلى وجه لولاه لكان ثابتا فخرج مثل نهي الله تعالى عن فعل مأمور به كما اذا امر
بصوم يوم معين ثم بعد صومه نهى عن صيامه فان هذا النهي ليس على وجه لولاه لكان ثابتا لعدم
انقضاء الامر المتكرر قبل وفيه نظر لخروج مثل ما لم يقع لعدم الرفع فيه وقد عرف بغير ذلك بتعاريف
هذا اشهرها والكل غير سليم وسيجيء في هذا الكتاب تعريف آخر وهو الذي ذكره المحقق في
رسالته وقيل النسخ ليس برفع بل هو بيان لانتهاء مدة الحكم الاول بنفسه ولا يتعلق عرض الله
صولي في تحقيق ان الحكم الاول قد انتهى بنفسه فيكون النسخ بيان انتهاء الحكم الاول كما قيل
او لا يتهي وهو قول ارباب الشرائع الا بعض اليهود واتفقوا على وقوعه سمعا الا ما نقل عن
ابي مسلم بحر الاصفهاني من المسلمين فانه انكر وقوعه سمعا في القرآن المجيد وهو خلاف
لا يلتفت اليه لدور القائل به لنا على الجواز ان افعاله تعالى اما ان تكون معللة بالاغراض و
المصالح والحكم كما هو رأي المعتزلة او لا كما هو رأي الاشاعرة وعلى التقديرين فالجواز ظاهر
اما على الثاني فلانه تعالى يفعل ما يشاء وكيف يشاء وبغير وبدل بحسب ارادته و

الاولى ان يكون للتصريح ودفع التوهم المتعلق في الحدود والا فالظاهر ان ذلك ليس برفع فان الحكم لم يثبت باول الكلام

يستدل بالدليل الثاني بتقرير يكون رفع الحكم كما هو الشرعي اذا تقرر ذلك فنقول اتفق المسلمون قاطبة على جواز النسخ عقلا وسمعا

فلا استبعاد في نظر العقل ان يامر بشيء في وقت وينهى عنه في وقت آخر ويجوز ان يامر بشيء في وقت وينهاه عنه في وقت آخر والعلم بذلك قطعي ولهذا اختلف الانبياء في وقت العبادات بعضها يجب وقوع العبادة فيه وبعضها يجوز وبعضها يحرم وقد خص الشارع كل زمان بعبادة غير عبادة الزمان الآخر كاوقات الصلوة والحج والصوم ولولا اختلاف المصالح باختلاف الاوقات لما كان كذلك والمانع الوقوع وجوه الاول ما ورد في التوراة من انه نص اصل الشرع على كل دابة ثم حرم على موسى وفي اسرائيل اكل الحيوانات الثاني ان الدلائل القطعية دلت على نبوة نبينا صلعم وله ويلزم من ذلك نسخ شريعة من قبله الثالث ما وقع في القرآن المجيد من النسخ كنسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة ونسخ الاعتداد بالوفاة بالحول بالاعتداد باربعة اشهر وعشر ونسخ اثبات الواحد لعشرة في الجهاد باثبات الواحد للاثنين الى غير ذلك من الآيات اجمع النافي للجواز بوجوه الاول انه لو جاز النسخ والامر بشيء بعد النهي عنه وبالعكس لزم البدا او العبث وكلاهما باطل لانه ان كان لظهور مصلحة لم تكن ظاهرة ولزم البدا والا يلزم العبث الثاني ان الحكم الاول اما مقيد بغاية او مؤبد وعلى التقديرين لا نسخ اما على الاول فلان الحكم بانتهائه بعد تلك الغاية لا يكون نسخا كما ان يقول صم الى العيد ثم يقول في العيد لا تصم اذ ليس فيه رفع قطعا واما على الثاني فلانه لو نسخ الحكم المقيد بالتابيد لزم التناقض اذ حاصله انه مؤبد ليس مؤبد الثالث انه لو جاز النسخ اعني ارتفاع الحكم فاما قبل وجوده او بعده او معه والكل باطل اما قبل الوجود فلانه اذا لم يوجد فكيف يرتفع والعدم الاصلي لا يكون ارتفاعا وانما يعد وجوده فلانه اذا وجد فيمتنع ان يرتفع لان ما صار موجودا لا يصير معدوما بعينه بل عسى ان لا يوجد مثله ثانيا واما ارتفاعه بعينه فمحال واما مع الوجود فلما في ذلك مع انه يلزم اجتماع النفي والاثبات والجمع المنكرون للوقوع بهذه الادلة الثلاثة ورابع ايضا وهو انه لو نسخ شريعة موسى لبطل قول موسى عليه شريعة موبدة ما دامت السموات والارض وقوله تمسكوا بالسبت ابدا والجمع منكر وقوع النسخ في القرآن بقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والعبث للقرآن بالاتفاق والجواب اما عن الاول فبالنقض والحل اما النقض فلانه لو تم لدل على عدم حدوث شيء من الاشياء منه تعالى اذ لو حدث شيء فاما لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة فيلزم البدا او لا لحكمة فيلزم العبث واما الحل فلانه ان اريد بظهور المصلحة تجدد علمه وحدوثه في الزمان الثاني بعد ان لم يكن في الزمان الاول فمختار الاثبات ولا بدا وان اريد تجدد العلم بها بعد ان لم تكن معلومة له تعالى فمختار النفي ولا عبث واما عن الثاني فبانا نختار شقا ثانيا وهو انه لم يكن الحكم مقيدا بالغاية ولا يبقى التابيد والحكم الثابت في الجملة يجوز نسخه بهذا اذا اريد بالتقييد وعدم التقييد وعدمه نظرنا وبحسب مقتضى اللفظ وان اريد انا الحكم في الواقع ونفس الامر اما الى غاية واما موبد وعلى التقديرين لا يمكن نسخه فمختار انه الى غاية والا نسلم انه لا يمكن نسخه في نظرنا وانما الممتنع نسخه في نفس الامر وعدمه في الواقع والنسخ ليس هو الرفع الواقعي بل الرفع في نظرنا واما عن الثالث فان ما ذكر

يدل على ان الفعل لا يرتفع وهو غير محل النزاع بل المراد ان التكليف الذي كان متعلقا به قد زال وهو ممكن كما زول سائر التكاليف بالموت لانا نعلم انه بعد الموت لم يبق مكلفا بعد ان كان مكلفا وهو معنى الارتفاع في النسخ لان الفعل لم يرتفع واما عن الرابع فبمنع كون ما ذكر موسى عليه السلام فقد قيل انما وضعه من الزنادقة ليعارض دعوى الاسلام من محمد صلعم انه عدوله لما ظهر من استهزائه بالدين ولهذا لما اسلم احبارهم مثل كعب الاحبار وابن سلام ووهب بن منبه وغيرهم وكانوا اعرف من غيرهم بالتوراة لم يذكروا ذلك ولو كان له اصلا لعارضوا به النبي صلعم ولو عارضوا لنقل الينا كما لا يجوز حمل التابيد على الزمان الطويل مجازا كما وقع في التوراة انه فانه قد ورد بنيا استخدام العبد ست سنين ثم يعتق فان ابا العبد فلتثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع آخر منها يستخدم العبد خمسين سنة ثم يعتق فعلم ان التابيد في الكلام لا يفيد طول الزمان واما عن الخامس فانه ليس المراد من عدم اثبات الباطل عدم ابطال حكمه بل المراد انه ليس فيه ما لا يطابق الواقع ونفس الامر لا في الزمان الماضي ولا في الحال ولا في المستقبل على ما هو رأي من اهل البيت عليهم السلام وجمهور اصحابنا على اشتراطه بحضور وقت الفعل المنسوخ سواء فعل او لم يفعل ووافقهم وعلى ذلك اجمع من العامة وحكى المحقق رحمه الله عن المفيد القول بجوازه قبل حضور وقت الفعل وهو مذهب اكثر الخلائق والحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر وهو محال لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي قبحه واجتماعهما يستلزم كونه حسنا قبيحا معا وهو ظاهر الاستحالة ولان الفعل الواحد اما ان يكون حسنا او قبيحا فبتقدير ان يكون حسنا يكون النهي عنه قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا جمهور اصحابنا الامامية والمعتزلة على اشتراط النسخ بحضور وقت الفعل المنسوخ سواء فعل او لم يفعل ووافقهم على ذلك جمع من العامة وحكي عن المفيد الجواز قبل حضور وقت الفعل وهو مذهب اكثر العامة وكاد المراد من عبارة المص بحضور وقت الفعل المنسوخ حضور وقته وانقضائه لان نسخ الشيء بعد حضور وقته وقبل انقضائه كنسخه قبل حضور وقته في لزوم المفسدة كما لا يخفى قال العلامة فلكن نسخ الشيء قبل فعله ضربان الاول نسخه بعد انقضاء وقته والخلاف في جوازه الثاني نسخه قبل حضور وقته او تضييقه وقد اختلف الناس في ذلك والمختار المنع ثم استدل على المنع بوجوه فقد ظهر من كلامه الخلاف في النسخ قبل حضور وقته او قبل انقضائه وتحقيق المسألة ان يقول حجوا هذه السنة ثم يقول قبل وقوع فعله لا تحجوا والحق اشتراط الجواز بحضور وقت الفعل وان لم يفعل لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر وهو محال لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي قبحه واجتماعهما يستلزم كونه حسنا قبيحا معا وهو ظاهر الاستحالة ولان الفعل الواحد في ذاته اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون حسنا يكون النهي عنه قبيحا في نفس الامر وبتقدير فرضه قبيحا في نفس الامر والواقع يكون الامر به كذلك وحاصله انه لو وقع ذلك لم يكن الشخص الواحد مأمورا منهيا من فعل واحد وقت واحد بيان الشرطية ان المسألة مفروضة فيه بانه لما امر غدوة بصلوة ركعتين عند زوال الشمس ثم نهاه

على وجه واحد

وقت المنهي عن صلوة ركعتين عند الزوال فقد تعلق الامر والنهي بشيء واحد حتى لو اختل شرطهما لم يكن محل
النزاع واما بيان بطلان الثاني فلما ذكره بقوله لان الامر الخ واما البيع فيما اذا علم حدوثه او بلزم الجهل
ان لم يعلم او الحاجة ان احتاج الى النهي عنه وصار احتياجه اليه سببا لحسن بيعه ويمكن الجواب عن هذه
الاستدلال بعد تمهيد مقدمة وهي ان الامر قد يحسن لمصلحة تثاب من نفس المأمور به وقد يحسن لمصلحة
تثاب من نفس الامر كما اذا اراد الامر امتحان المأمور فانه قد يأمر مع انه لا يريد منه الفعل ولا مصلحة
في فعله فان السيد قد يقول لعبده افعل الفعل الفلاني غدا وغرضه حصول الرياضة في الحال وعن مثل
ذلك الفعل وتوطين النفس عليه مع انه يعلم انه يسقط عنه غدا اذا عرفت هذا يجوز ان يكون هناك مصلحة في
الامر به وان لم يكن مصلحة في نفس بسببها الامر ثم بعد وصول الامر الى المكلف وعزمه على الفعل او على الترك
او عزمه على احدهما تغيرت مصلحة الامر فينهى عنه ثم ان ايصال ذلك الى المكلف ثم نسخ لكان هذا
الدليل متوجها فقوله لزم كون الشخص الواحد مأمورا منهيا عن فعل واحد في وقت واحد الخ ان
اريد به لزوم ذلك حقيقة وفي نفس الامر فالملازمة ممنوعة وان اريد لزومه ظاهرا في بادي الرأي فبطلان
التالي مسلم ويمكن رده بان ما ذكر ليس بامر ولا نهي حقيقة بل صورة الامر والنهي ومحل النزاع انما هو الاول دون
الثاني اذ النزاع في انه اذا تعلق الامر او النهي بشيء حقيقة في وقت معين هل يجوز نسخه ورفعه قبل
ذلك الوقت ام لا وايضا يلزم على ما ذكره المورد انه لو امر بالمرور دائما ومنع عن المرور دائما عن فيلزم عدم
الوثوق باقواله وأوامره ونواهيه وهو باطل ويمكن رد الجواب بانه ان اراد انه اذا حاولنا على تحمل التأويل
فلا نقطع بارادته كما هو الظاهر من كلامه فمسلم لكن يمنع بطلانه فان اول المسألة وان اراد انه لا يمكن له
اعتماد على ظاهره مع احتمال ارادة غيره من الاحتمالات البعيدة فغير مسلم وغير ذلك ليس بمقصود وفيه ما فيه
ثم انه لا يخفى ان المراد بحضور وقت الفعل حضوره مع مضي زمان يسع الفعل وشرائطه اذ قبل ذلك كقبل
حضور الوقت في المعذرة وقوله سواء فعل او لم يفعل الثاني الى محل الخلاف انما هو قبل حضور وقت
الفعل المقدر له شرعا لا قبل زمان وقوع الفعل في الواقع كما يتوهم من بعض العبارات حيث عبر بالفعل الفعل
في محل الخلاف فان المراد ما ذكرنا واراد به قبل حضور وقت الفعل اذ لا خلاف في جواز النسخ بعد حلول
الوقت ومضي الزمان الواسع وان لم يقع الفعل كذا قاله المحقق الجديد وفيه نظر لجواز المخالف في
الاول قوله نعم يجوز اسماعيل ويثاب فانه يتناول بعمومه موضع النزاع الثاني انه نعم امر ابراهيم بذبح
ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله امر ليلة المعراج بخمسين صلوة
ثم راجع الى ان عادت الى خمس وذلك نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر
والنهي فجاز الانفصال عليهما من دون ارادة الفعل والجواب عن الاول ان المحو والاثبات معلقان
على المشيئة ولا نسلم انه يثاب مثل هذا وعن الثاني ان ابراهيم عليه السلام لم يؤمر بالذبح الذي هو ذبح لا
داج بل بالمقدمات كما يدل عليه قوله نعم قد صدقت الرؤيا ولو كان ما فعله بعض
المأمور به لكان مصدقا لبعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك وعن الثالث المطالبة بصحة

الرواية

الرواية سيما فيما طعن على الانبياء بالاقدام على المعصية في اوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي بتعلقهما فان كان حسنا كانا كذلك والا فيجوز ان يكون سفلق
فان كان كذلك فلا يكون مأمورا به ويتمشى التخصيص ان الاشعري على جواز نسخ الفعل قبل حضور على انه لو صح ذلك لم يكن سفلق
وقد يوجه الاول قوله نعم يجوز انه مأثوب فانه بعمومه يتناول موضع النزاع الثاني انه نعم امر ابراهيم الامر مراد اه
بذبح ولده ودليل قوله يا ابت افعل ما تؤمر بعد قوله يا بني اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى و
بدليل قوله ان هذا لهو البلاء المبين فلو لم يكن مأمورا بذبحه وامر بمقدمات الذبح لم يكن البلاء مبينا
اما على الاول فظاهر واما على الثاني فهو لسهولة الامتثال فيه فثبت انه امر بالذبح والحال انه لم يفعل الذبح للفداء
الثابت بقوله نعم وفديناه بذبح عظيم اذ لا احتياج الى الفداء مع الفعل لان الفداء انما لما يقوم مقام الشيء ويقبل
ما يوجبه اليوم من الكريم فقد نسخ وجوب الذبح قبل وقت التمكن من فعله اذ لو كان مع حضور الوقت كان عاصيا
ويتوجه على المعصوم الوجه الثالث ما روي انه عم امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عادت الى خمس
وهو نسخ قبل وقت الفعل الوجه الرابع ان المصلحة قد تتعلق بفعل الامر والنهي فجاز الاقتصار عليهما من دون ارادة
الفعل فان السيد قد يأمر عبده بفعل بشرط ان لا ينهاه عنه كقوله خط هذا الثوب بشرط ان لا تهاك عن خياطته
فكذلك يحسن من الشارع وذلك لاحتمال كون الفعل المأمور به والامر به مصلحة قبل الذبح فيؤمر به ثم يتغير مصلحة
الامر به خاصة في وقت آخر ويتضمن منه فيحسن النهي عنه وان بقيت مصلحة الفعل في الحالين والجواب عن الاول
ان المحو والاثبات معلقان على المشيئة ولا نسلم انه يثاب بنسخ قبل حضور الوقت وقد اجاب السيد المرتضى
رضي الله عنه بان نعم الآية يقتضي محوا واثباتا على الحقيقة وذلك لا يليق بالنسخ وان استعمل فيه على وجه
المجاز والاشبه نظم الآية ما روي من انه يمحو من اللوح المحفوظ ما يشاء ويثبت ما يشاء لما يتعلق من صلاح
الملكة وايضا فان حقيقة المحو هي محو الكتابة ويجوز ان يكون المراد محو ما يكتبه الملكان من الملكات وتغيير
ما اثبتاه من الطاعات والمعاصي لما يعلم من نية العباد وما في ضمائرهم دون الملكين فيؤثر في نظرهما
يكون واجبا آخر اثناء ذلك بتغيير طاعة تكون معصية وبتغيير معصية تكون طاعة عند علام الغيوب وا
لمطلع على سائر الضمير وايضا فقبل المراد به محو البلايا بالدعاء والصدقة على معنى انها لولا ما فعلت تلك البلايا عن
الثاني ان ابراهيم عم امر بذبح الذي هو في الحقيقة ذبح لا داج بل بمقدماته كالاضجاع له وتناول المدية
وما اشبه ذلك والعرب تسمي الشيء باسم مقدماته وبالعكس والدليل على ذلك قوله قد صدقت الرؤيا ولو
فعل بعض ما امر به لقال قد صدقت بعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك في بحث ان الامر بالمشروط جائز وان
على الامر انتفاء شرطه لا يقال قوله اني ارى في المنام اني اذبحك قال يا ابت افعل ما تؤمر يدل على انه كان
في المنام مأمورا بالذبح فهم اجمل من كلامه ذلك فقال يا ابت افعل ما تؤمر الآية لانا نقول الرؤيا تدل
على كونه مأمورا بذلك وقول الولد افعل ما تؤمر بلفظ المضارع يدل على ما يؤمر به في المستقبل ولكان
المراد الامر الذي كان في المنام لقال ما امرت لا يقال قوله ان هذا لهو البلاء المبين اشارة الى الذبح لان
المقدمات لم تكن بلاء مبينا وايضا قوله وفديناه بذبح عظيم يدل عليه ولولا الامر بالذبح لما احتاج الى
الفداء لانا نقول اضجاع الولد واخذ المدية مع غلبة الظن بانه مأمور بالذبح بلاء مبين والفداء كان لما

يتوقع من الذبح ويمكن الجواب ايضا بمنع انه نسخ عند لما روي انه كان قطع جزء من الحلق او صلى الله تعالى ومنع اشتراط
بطلان الحيوة مع حقيقة الذبح بل هو قطع في مكان مخصوص مطلقا هذا ويمكن ان يقال بعد تسليم امر الذبح
وان هنا نسخا ان نسخه قبل وقت الفعل مم بل انما نسخ بعد وقوع الفعل لا قبل دخول وقت الفعل
المقدر كيف وابرهيم قام الى الفعل ولا ريب انه ليس فعله قبل دخول الوقت وقد ثبت ان محل النزاع
النسخ قبل دخول الوقت لا قبل وقوع الفعل وعن الثالث المطالبة بصحة الرواية وايضا فان خبر المعراج خبر
واحد وبمثله لا يثبت الخلاف في هذه المسئلة كما قال المرتضى رضي الله عنه وايضا هو نسخ للشيء قبل وقته
وقبل التمكن من العلم واداة المخالفين تمثيلا نهم يجوزون ذلك النسخ على ان يكون الغرض من التعبد بالمنسوخ
العزم على الاتيان لا اعتقاد الوجوب كما يقرر اهل الدليل وهو لا يتم الا مع علم المكلف بالتعبد بالمنسوخ على انه
الرواية طعنا على الانبياء صلوات الله عليهم بل يتاولونه على الاقدام والاقتراح والجرأة على مراجعة ربهم في
الاوامر المطلقة الغير المقيدة فانه يحمل على حقيقته ما دلت عليه كما لجمع النبي صلى الله عليه وآله في الحسن صلوة الى حيث
انه تعالى خمس على ما قيل ولا يخفى ان العلاوة المذكورة سند لمنع صحة الرواية بكثرة ما طعن الطعن الله
بناء على ما تقدم على سوء الادب وعن الرابع ان الامر والنهي يتعلقان بما تعلقا به فان كان ذلك المتعلق حسنا
كان الامر والنهي حسنا كذلك وان كان قبيحا كانا يتعينان ولما لا يجاز على انه لو صح ما ذكر لم يكن متعلق الامر
مراد الله فلا يكون مامورا به على الحقيقة وح ينتفي النسخ راسا او لا يكون مرادا بحسب الظاهر ما مور الظاهر
فيتحقق النسخ كما قاله المحقق الحديثي ما مل وحاصله انا لا نسلم ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر والنهي بل مصلحتهما
ترجع الى متعلقهما سلمنا لكن متعلق الامر ليكن مرادا لمطلب هذا التقدير والكلام انما هو فيه هذا واعلم ان للنسخ
شروطا واحكاما باعتبار الناسخ والمنسوخ عينا ذكرنا استمرار حكم المنسوخ فان المقيد بالمدة الواحدة
لا ينسخ ومنها صحة تعيينه ومنها ثبوت الحكم المنسوخ والحكم الناسخ بالشرع ومنها عدم توقيت العقل بغاية
معلومة ومنها وقوع النسخ بالاحكام الشرعية دون اجناس الحكم الافعال وصورتها يجوز نسخ كل من الكتاب
والسنة المتواترة والاحاد بمثله ولا ريب فيه ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهي ولا يعرف فيه
من الاصحاب مخالف وجمهور اهل الخلاف وافقونا فيه وانكره شذوذ منهم وهو سفسطة لا يلتفت اليه
ولا نسخ الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد عند اكثر العلماء لان خبر الواحد مظنون ومهما معلوم فان في جواز
ترك المعلوم بالمظنون وذهب شرذمة من الغاية الى جوازه وربما نقل بعض الخلاف في الجواز مدعيا الاجماع
هو الوقوع واما اصل الجواز فمنع وفاق واري العجب في ذلك الجليل الجدوى فترك الاشتغال بتحقيقه
اخرى هذا شروع في بيان اقسام الناسخ والمنسوخ واعلم انها منحصرة في تسعة بالاستقراء الحاصل من
طريقة العرب فان كلا منهما لا يخلو من ان يكون كتابا او سنة مطلقا متواترة او غير متواترة وضرب الثلث
في نفسها تسعة اشار المص الى ما هو الاول منها بقوله يجوز نسخ كل من الكتاب الخ اما الكتاب بالكتاب فكالاعتداد
بالحول بآية اربعة اشهر وعشر وهو جائز اتفاقا الا ما نقل عن ابي مسلم وقد روي انه نسخ الكتاب بالسنة المتواترة فعله
الاكثر خلافا للشافعي وقد وقع نحو قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا

وكذا قال الرازي والجمهور وقع المنسوخ
وتلاوته معا كما يجوز ان يكون مصلحة في وقت طول التعبد
عند المص ثم بعد الاستقرار على الحقيقة عند الم وبها يجوز نسخ العبادة
بالعبادة ان قال الوقت من بعد بعد وهم الله وان كان الاثبات فيه
بيم

وقوله واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا بقوله على نكح المرأة على عمتها ولا خالتها واما نسخه بالآحاد فيه خلاف و
الاكثر على المنع والمتواترة بمثلها فما لا ريب فيه وبالكتاب على الصحيح وكذا بغير المتواترة على ضعف واما الآحاد
فيمثلها وبالمتواترة مما لا ريب فيه ايضا وبالكتاب على الاشهر وقد وقع ذلك كثيرا نحو قوله تعالى كنت نهيتكم عن زيارة
القبور الا فزوروها وقوله كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها والى ما ذكرنا من الخلاف لا شارة
بقوله ولا ينسخ الكتاب ولا السنة المتواترة بالآحاد عند اكثر لان خبر الواحد مظنون ومهما معلوم فلا
يجوز ترك المعلوم بالمظنون والاجماع ايضا كما نقله المص على عدم نسخ الكتاب سابقا في بحث تخصيص الكتاب باخبار
الآحاد فلا يرد عليه ان ما ذكره من الدليل محل نظر بمثل ما ذكره سابقا في بيان تجويز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
ورد دليل الخصم حيث قال ان التخصيص فرع الدلالة لانه دفع للدلالة في بعض المراد وهي ظنية وان كان المتن
قطعيا فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل ترك الظني بالظني اتم فكذلك نقول في النسخ انه الى الاذهان وبادلة
سابقا على جواز تخصيص الكتاب بالآحاد بانهما دليلان تعارضا فاعملهما ولو من وجه اذ في العمل بالنسخ بعينه
وانما المراد بهذا النظر الاجماع المذكور وذهب شرذمة من العامة الى جوازه وربما نقل بعض الخلاف في الجواز
عيا ان محله هو الوقوع واما اصل الجواز فمنع وفاق واري العجب في ذلك الجليل الجدوى فترك الاشتغال
بتحقيقه اخرى وكان لاشارة الى ذلك الى تحقيق ان الخلاف في الجواز او الوقوع وكونه قليل الجدوى بناء على
ان الجواز بدون الوقوع مما لا فائدة فيه للاصولي ويحتمل ان يكون الحاصل المسئلة وكونه قليل الجدوى بناء
على كونه اجماعيا على مذهبه وكره وهنا مسائل الاولى نسخ الكتاب بمثله او السنة المتواترة وفيه تلك صور الاولى
نسخ تلاوة دون حكمه الثانية نسخ حكمه دون تلاوته الثالثة نسخهما معا ذهب اكثر العلماء الى جواز ذلك
ونقل عن شاذ من المعتزلة المنع منه لنا العقل والنقل اما العقل فلان الثلاث حكم شرعي يثاب المكلف عليه
كما ان الحكم الشرعي كذلك ايضا ويمكن اختلاف المصلحة فيما يجوز كونها مصلحة في وقت مفسدة في آخر بحيث يكون
احديهما مصلحة والآخر مفسدة في وقتها فيجوز نسخ احدهما كما يجوز نسخهما واما النقل فما روي من نسخ الثلاث
خاصة روي عن عمر انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وحكمه ثابت
وان نص البصائر وعن ابي بكر كنا نقرأ من القرآن لا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم ونسخ الحكم خاصة كالاعتداد
عند الحول وقد سبق وكذا بآيات الواحد للعشر والصدقة قبل المناجاة لا عزة كل من الآيات
واما نسخهما معا فما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل البقرة احتج المانع بوجوه الاول ان الحكم مع
الثلاث بالجهل كالمفهوم مع المنطوق والعلم مع العالمية ولا يجوز انفكاك احدهما عن الآخر الثاني ان
بقاء الثلاث دون الحكم يوهم بقاء الحكم وهو اغراء بالجهل الثالث ان بقاء بهادوته يوجب زوال
فائدة القرآن لانحصار فائدة اللفظ في افادة مدلوله فاذا لم يقصد ذلك فقد بطلت مثل فائدة فائدة
والكلام الذي لا فائدة فيه يجب تنزيه القرآن عنه والجواب عن الاول بالمنع من المساواة
فان العلم مع العالمية والمفهوم مع المنطوق متلازمان ابتداء ودوا وانما الخلاف الثلاث والحكم فان
الثلاث امارة الحكم ابتداء لا دوا وانما وانما يدل ثبوت الثلاث على ثبوت الحكم ولا يدل دوامها على دوامه

ولذلك قد يثبت الحكم وحده فهو نسخ للدوام وهو غير المدلول فلا يلزم انفكاك الدليل عن المدلول وعن
الثاني انما يلزم الاعراض بالجهل لو لم يشرع الشارع دليلا على النسخ واما اذا نصب فلا اذ المجتهد يعمل بالدليل
والمقلد يعمل بالرجوع اليه وعن الثالث مع انحصار فائدة القرآن فيما ذكر يجوز ان يكون فائدته
كونه معجزا للفصاحة وقرآنا تتلى للثواب ولنا على النسخ بالسنة الكتاب ان التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا
في ابتداء الاسلام بالسنة لعدم قرآن يدل على نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام والقبلة
في شهر رمضان كانت حراما في ابتداء الاسلام بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى فالآن باشروهن وابيح صوم عاشوراء
كان ثابتا بالسنة فنسخ بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اصح الشافعي بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم
دل على ان كلامه تبيان للقرآن والناسخ تبيان للمنسوخ فلو كان القرآن ناسخا للسنة لكان القرآن تبيانا
للسنة وهو خلاف ما يثبت بالآية والجواب ان المراد بالبيان في الآية التبليغ اليهم لانه اظهار لا يحتمل البيان
عليه حمل له على ما يشمل كل القرآن بخلاف حمله على بيان المراد لتخصيصه بالمجمل سلمنا لكن يجوز ان يكون مبينا
بالسنة الى بعض القرآن ويكون البعض الآخر ناسخا لها واما نسخ الكتاب والسنة المتواترة باخبار الآحاد فقد
وقع الخلاف منهم في الوقوع بالمقامين وان اختلفوا في الجواز على ما يظهر من كلامهم النهاية ولا اقول بالمنع
من ذلك لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز ترك المعلوم بالمظنون ويمكن ايراد اشارة
واعترض بانه ان اريد ان خبر الواحد مظنون من كل وجه وهما معلومان كذلك فهو ممنوع كيف وخبر
الواحد قد يكون قطعي الدلالة والكتاب والسنة قد يكونان ظنيا الدلالة سيما ولا التماس على الاستمرار
فانهما ظنية قطعا وان كانا قطعيين السند كما ان خبر الواحد وحاصله انه وان ضعف من جهة كونه
خبر واحد الا انه اقوى من جهة خصوصية والظن الحاصل من الخاص اذا كان آحادا اقوى من الظن الحاصل
من العام المتواتر لان تطرق الضعف الى الواحد من جهة كذبه واحتمال غلطه وتطرق الضعف الى العام
من جهة تخصيصه واحتمال ارادة البعض واحتمال تطرق التخصيص الى العام اكثر من تطرق الكذب الى العدل
فكان الظن الحاصل من خبر الواحد اقوى لا يقال العمل بخبر الواحد اذا رفع حكم الكتاب قال الله
عز لا تدع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول اعرابي على عقبيه وقال عز لا تدع كتاب ربنا وسنة نبينا
بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت لانا نقول وصفه عز الاعرابي بكونه بوالا على عقبيه يدل على ان المانع
منه الفسق وكذا في قول عمر يدل على انها لما كانت عن ثقة لا يعلم صدقت ام لا ولو كانت ثقة حصل
العلم الشرعي ويمكن الاستدلال على المدعى بما روي بطرق عديدة مكثرة من انه اذا جاءكم
عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه وقد سبق
تحقيق هذا البحث في تخصيص الكتاب بخبر الواحد وانه يمكن الاستدلال به على عدم تخصيص الكتاب ونسخه
بالآحاد ولا قرب عدم وقوع نسخ الكتاب بالآحاد لعدم حجة تدل عليه وحجية الاخبار انما تكون
فيما اذا حصل منها ظن الصحة ومع معارضتها بظاهر القرآن لا يحصل منها ظن الصحة فلا يصلح ان
يكون ناسخة للقرآن واسئل اهل مسجد قباء من التوجه الى بيت المقدس المعلوم بالتواتر الى شطر المسجد

الحرام

الحرام حين سمعوا مناديه عم يقول الا ان القبلة قد حولت فاستداروا وتوجهوا فلم ينكر عليهم
الرسول صلى الله عليه وآله فلعل ذلك كان للقرائن المنضمة الى الخبر المفيد لها للقطع لان مناديه عم
بحضرته على رؤس الاشهاد في مثل هذه الفضية العظيمة قرينة صدقه عادة يجب المصير اليه لما ذكرنا
من امتناع ترك القاطع بالمظنون وقس عليه ارساله عم وبعض الآحاد لبلوغ الاحكام مطلقا مستدة
كانت او ناسخة اذ ربما كان في الاحكام ما نسخ متواترا فيجاب بانه حينئذ اذا لم يكن المنسوخ متواترا
ولو سلم فلحصول العلم بتلك الآحاد بقرينة الحال لما ذكرنا مع عدم مقابلة المظنون للقاطع
واما الاجماع فمن جواز نسخه والنسخ به خلاف مبني على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن استقراره قبل
انقطاع الوحي ام لا اختلف القائلون بحجية الاجماع في انه هل يجوز نسخه والنسخ به ام لا وهذا
الخلاف متفرع على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي ام لا فمن قال بالاول
جوزه ومنعه القائل بالثاني وبني على امرين احدهما ان الاجماع لا يكون الا بعد انقطاع الوحي اي بعد
زمن الرسول صلى الله عليه وآله والثاني ان النسخ لا يكون بعد زمانه عم وهذا هو مذهب الجمهور اما ان الاجماع
لا نسخ به فلانه لا يرفع الحكم الثابت بكتاب ولا سنة فلان دلالة الاجماع على الحكم متوقفة على وفاة
الرسول صلى الله عليه وآله اذ في حيوته لا يتصور انعقاد الاجماع بدون قوله لانه السيد الكامل فاذا وجد قوله
فالدليل هو النص لا الاجماع لاستقلاله حجة واذا كان حجة لا كذلك فلا يصلح بكتاب ولا سنة
لما سبق ان عليه لما علم من عدم الانعقاد الا بعد وفاته والناسخ يجب ان يكون متأخرا فيقع باطلا
لان اجماعهم على خلافهما خطأ واما انه لا نسخ به اي لا نسخ بالاجماع عن من كتاب او سنة او اجماع فلانه
ان نسخ نصا سواء كان ذلك النص كتابا او سنة كان ذلك الاجماع خطأ لامتناع انعقاد الاجماع على
خلاف النص وان نسخ اجماعا لزم مخالفة احدهما وما اصح به المخالف من ان نسخ الاجماع بالاجماع واقع
فيكون جائزا فان الامة اذا اختلفت في المسئلة على قولين فهو اتفاق منهم على ان تلك المسئلة اجتهادية
فهو اجماع منهم على تخيير العامي باي القولين شاء ثم انه من الجائز ان يجمعوا على احد القولين بعد ذلك
الخلاف المستقر فاذا اجمعوا على احدهما بطل الجواز الذي هو مقتضى الاجماع السابق وهو معنى النسخ
فجوابه ان الاجماع عقيب الخلاف المستقر ليس ناسخا لتخيير العامي باتباعهما بل هو مبين لزوال الشرط الاجماع
الاول لما ذكر وامكان ان شرط الاجماع الاول بقاء الخلاف والاجماع الثاني مبين لزواله وايضا فانا
لا نسلم الاجماع على جواز الاخذ بكل من القولين اذ كل فرقة تجوز ما تقوله وتنفي الآخر واما القياس
فلا يقال ليس بناسخ ولا منسوخ عندنا لانه ليس بحجة على ما يأتي في الاقيسة نصوص العلة عند القائلين
وسيجيء بيانه ان شاء الله تعالى قال الدقيقي رحمه الله اعلم ان مصنفي الاصول الفقه ذهبوا الى ان
الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا في ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يكون
يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا القدر غير كاف لان القائل يعترضه فيقول اما الاجماع عندنا
فدلالته مستقرة في كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده واذا ثبت ذلك سقطت هذه العلة على

على ان مذهب مخالفينا في كون الاجماع حجة يقتضي انه في الاحوال كلها مستقر لان الله تعالى امرنا باتباع المؤمنين وهذا
حكم حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده والنبي صلى الله عليه وآله اخبر ان امته لا تجتمع على خطأ وهذا ثابت في سائر
الاحوال واذا كان الاجماع دليلا على الاحكام كالكتاب والسنة والنسخ لا يثبت الا بدليل وانما يثبت اول الادلة
حكام التي تثبت بها فاما المانع من ان يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ بآية تنزل او يثبت
حكم بآية تنزل فينسخ باجماع الامة على خلافه ولا اقرب ان يقال انه لا يجوز ان ما ثبت بالاجماع لا ينسخ
ولا ينسخ به هذا كلام السيد رحمه الله تعالى وحكى المحقق عن الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد انه قال
الاجماع عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ فيما يكون مستنده العقل ثم حكى
عن بعض المتأخرين انه قال الاجماع لا يكون اتفاقا وانما يكون عن مستند قطعي فيكون الناسخ ذلك
المستند لا نفس الاجماع انتهى ما نقل من المصنف من نقل كلام السيد واما في هذا المقام الرد على الجمهور
فيما صاروا اليه من التمسك بالدليل كما ينبئ عنه قول المرتضى وهذا القدر عرفا كاف الخ يشير الى ضعف
ما اعتلوا به اذ مجرد دعوى انه مستمر بعد انقطاع الوحي عرفا كاف بل لا بد من هذه الدعوى وان كانت العادة
موهمة خلاف هذا وقول المحقق وفي هذا الوجه اشكال يشير الى ضعف ما حكاه عن الشيخ وما نقله عن الرقي
وسيأتي بيان ذلك قال المحقق في رسالته الجمهور راكبوا استقرار الاجماع قبل انقطاع الوحي
واجازه بعض اصحابنا اما الجمهور فقالوا اذا اتفق المسلمون على شيء في زمن النبي صلى الله عليه وآله وان كان
مضمنا الى قوله فيه الحجة لانه قول عن فلم يكن اجماعا وان كان منفردا عن قوله لم يعتد به واما
بعض اصحابنا فانه اجاز وقوع الاجماع في زمن النبي صلى الله عليه وآله بناء على ان الاجماع هو اتفاق من يعلم
ان المعصوم في جملتهم لان الادلة التي استدلوا بها على صحة الاجماع لا تخص ما بعد انقطاع الوحي فقول
الجمهور لا اعتبار بقول الجماعة اذا كان مضمنا الى قوله ضعيف لانه لولا اتفاق الجماعة لما علم قول النبي صلى الله عليه وآله
فكان اتفاقهم حينئذ الى قوله من غير تعيين حجة انتهى كلامه قدس سره ولا يخفى ان فيه كفاية عن تجشم لا
استدلال من قبلهم ورده في هذا المقام هذا وكان المراد من قوله بعد ان نقل مضمون
كلام السيد كلامه الخير وهو قوله ولا اقرب ان يقال انه مجمع عليه من قوله الاجماع لا يكون اتفاقا
اي مجرد اتفاق وان كان لا عن دليل اذ المراد انه لا يحصل بحيث لا اتفاق من قبل الامة لا اتفاقه بل لا بد له
من مستند قطعي في الحلال والحرام العبارة لطف قال المحقق وفي هذا الوجه اشكال والذي يجب
على هذا انه يصح دخول النسخ فيه بناء على ان الاجماع انضمام اقوال الى قول لو انفرد لكانت الحجة
في آخر حصول مثل هذا في زمن النبي صلى الله عليه وآله ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية وكذلك
يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة والقرآن باقوال يدخل في جملتها قول النبي صلى الله عليه وآله وهذا الكلام
جيد غير انه لا تترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى مراد المحقق ودرسه من الوجوه الوجوه التي
ذكرها عن الجماعة ودرس اسماعهم لما فيما ذكره السيد من لا قريب ولا اشكال فيه لان دعوى
الاجماع مع وجود المخالف بعيد جدا واما فيما نقله عن الشيخ فلا يكاد ان يعقل له معنى واما ما نقله

على مذاهبهم

عن بعض

عن بعض المتأخرين فالايراد عليه من وجوه كثيرة على ما قيل اما اولا فلانه لو تم لزم ان لا يكون الاجماع دليلا في موضع
اصلا اذ نقول لو ثبت حكم بالاجماع ولا يخلو اما ان يكون ذلك الاجماع عن مستند او لا والثاني باطل وعلى الاول
كانت الحجة في الحقيقة ذلك المستند ورد بان كثيرا ما يعتقد الاجماع بسبب مستند ثم يستغنى بالاجماع المعلوم عن ذكر
المستند المجهول بل انما يحصل العلم بان هناك مستندا على الاجمال من جهة هذا هذه الاجماع وعند الجلاء وما
نحن فيه لان الاجماع اذا كان مستندا الى نص كان ذلك النص متقدما عليه فالناسخ في الحقيقة هو هذا النص
والاجماع كاشف عنه والدليل عليه هو دليل الناسخ لانه هو الناسخ واما ثانيا فلان مستند الاجماع قد يكون
مما لا يصح النسخ به كما اذا كان مستند كل من اهل الاجماع مخالف لمستند الآخر وكل منهم يظن ان مستند غيره لا
يصلح لنسخ الاجماع فح لا يمكن اسناد النسخ الى دليل خاص من تلك الادلة نعم لا بد فيها من دليل يحتج به
لا يلزم اجتماعهم على الخطاء فليس هناك دليل معين يسند اليه النسخ غير الاجماع فيكون الاجماع علامة
لاشتباه الحكم في نفس الحكم ورفعه بحسب الظن والظن ان المراد بالناسخ هو هذا المعنى والجواب انه وان
لم يكن دليل خاص يسند اليه النسخ الا ان الاجماع كاشف عن دليل يتوقف عليه يسند اليه النسخ فكون
الاجماع كاشفا عن الناسخ لا انه هو الناسخ كما مر واما ثالثا فلان مستند الاجماع قد يكون مقارنا للحكم
المنسوخ فلا يكون ناسخا له لاشتراط كون الناسخ متأخرا كما علم من التعريف وتفصيل ذلك
انه اذا اجمعت الامة في مسئلة على قولين فقد اجمعوا على جواز الاجتهاد فيما لهذا المجتهد بما ادى اليه
اجتهاده ثم اذا مات احدى الطائفتين او رجعت الى قول الاخرى فقد صارت المسئلة اجماعية
على ما هو الحق فيمتنع الاجتهاد ح بل يتعين الاخذ فيها بالاجماع فهناك لم يحدث مستند للاجماع حتى
يسند اليه النسخ بل مستند الاجماع عاد رفع جواز الاجتهاد ونسخ هذه المسئلة بحكم الاجماع على المسئلة
مع حكم الاجماعي هو امتناع الاجتهاد في مقابل الدليل القطعي ومستند الاجماع الاول اعني الاجماع على
المسئلة هو ما كان مستند احدى الطائفتين فلم يتبين انتهاء الحكم المذكور وهو جواز الاجتهاد
الا بالاجماع وهو الظن فان قلت الاجماع على جواز الاجتهاد مقيد بعدم الاجماع على المسئلة
فعند الاجماع عليها لم يبق الاجماع الاول لانتفاء شرطه فلا يكون الاجماع شاملا للحكم بحسب
ذلك الوقت فلا يتصور رفع الحكم المجمع عليه فلا نسخ وكل الحال في سائر الاحكام المقيدة بما
يتهى وايضا فذكر القيد وامتياره في الحكم الثابت بالاجماع والمقر به في النسخ كما في انتم الصائم
الى الليل قلنا ان اريد ان ذكر القيد احيانا لا ينافي النسخ فهو مسموع ولكن لا يريد ان ذكره تفصيلا
ينافيه كما يسمع المثال المذكور من الآية فهو مسلم ولكن نحن لم ندعه وايضا ان اريد انه مع
التقييد لا يتصور رفع الحكم في نفس الامر فهو مسلم ولم ندع ذلك وان اريد انه لا يتصور معه
الرفع بحسب الظن وبادي الرأي فهو اول المسئلة هذا ولا يخفى عدم ترتب الفائدة المهمة على
هذا البحث لانه لم يقع مثل ذلك ولم يسقل وقوعه وانحاء وقوعه اصل معنى النسخ
شرعا هو لا علام من زوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل آخر شرعي متراخ عنه على وجه

٢٣

عن ذلك المستند فيه لو استند الى مستند لا يكون ناسخا

لولاه لكان ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلوة كانت العبادة
او غيرها وهو قول جمهور العلماء ويعزى الى قوم من العامة القول بان زيادة صلوة على الصلوات
الخمس نسخ لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى وهو باطل الفساد واما العبادة الغير المستقلة فقد
اختلف الناس في ان زيادة جزء هل نسخ ام لا والمحققون على انها ان رفعت حكما شرعيا مستفادا
من دليل شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر لما علم من تفسيره وقال المرتضى رضي الله عنه ان كانت الزيادة
معينة لحكم المزيد عليه في الشريعة حتى يصير لو وقع مستقلا من دون تلك الزيادة لكان عاريا من كل تلك
احكام الشرعية التي كانت له او بعضها فهذه الزيادة يقتضي النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل
تصل تلك وانما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد الزيادة الركعتين على ما كان يفعلها
عليه اولا لم يكن لها حكم وكانه ما فعلها ويجب عليه استيناف لان هذه الزيادة تاخر ما يجب من تشهد وسلام
ومع فقد هذه لا يكون كذلك وكل ما ذكرناه يقتضي تغير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة وقد حكى المحققون
عن الشيخ موافقة السيد على هذه المقالة هذا التعريف هو التعريف الذي وعدنا به في اول
الباب وان المحقق ذكره في رسالته وهو تعريف للنسخ بالمعنى العرفي الشرعي واما في اللغة فيطلق على
معنى الازالة والنقل كما مر فالحكم كالمبين يشمل الوجوبي كالوجوب والندب والاباحة والعدمي كالتحريم
والكراهة ويخرج بالشرعي الذي قيد به الحكم الشرعي المستدل الرافع لحكم عقلي كالاباحة الثابتة بحكم
العقل فانها وان كانت مرفوعة بدليل شرعي لكنها ليست بحكم شرعي فلا يسمى رفعا ولا نسخا كالمدرج
فيه ما استفيد من الخطاب الشرعي المنطوق او المفهوم الصريح او الضمني وما استفيد من العقل و
بالذي هو قيد للدليل خرج العجز كجزء من مقطعات بداه عن عليها لارتفاع الحكم بدليل العقل لا
بدليل شرعي وان كان الحكم المرفوع شرعيا وخرج بالمتراخي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبقولنا
حل وجب لولاه لكان ثابتا يخرج النهي عنه نهي عن فعل ما امر به كما لو قال صوموا يوم الجمعة ثم قال
بعد صوم الجمعة لا تصوموا يوم الجمعة فان الاول وان كان حكما شرعيا والثاني كذلك متاخر عنه لكنه ليس
نسخا واخرجنا بهذا القيد لانه لو لم يكن هذا النهي لكان الحكم لا مرتبا الا من مقتضاه صيام يوم الجمعة لا
صيام كل جمعة اذ لا مرا لا يدل على التكرار وقد سبق مضمون هذا كله في التعريف السابق في اول الباب
وانما ذكرناه تبعا للمص اذ اعتبر هذا فهما سار بل قد اختلف في انها ناسخة ام لا لانها زيادة العبادة
المستقلة على العبادات فانها ليست نسخا لانه ليس ازالة لحكم شرعي بل ازالة لعدم اصلي سواء كانت من
جنس المزيد عليه كزيادة صلوة سادسة على الصلوات الخمس او لا كالصوم والصلوة والصلوة وهو قول
جمهور العلماء ويعزى الى قوم من العامة القول بان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانها تخرج
الوسطى عن كونها وسطى فيبطل وجوب المحافظة عليها الثابت بقوله تعالى حافظوا على الصلوات
والصلوة الوسطى والحكم شرعي وهذا باطل الفساد لان كونها وسطى ليس حكما شرعيا حتى يكون زواله
نسخا وحمل ذلك على ما ذكر العضدي انه لا يبطل وجوب ما صدق عليها انها وسطى وانما يبطل

لمتراخي

٢ يتبع

كونها وسطى وليس حكما شرعيا ومنها العبادة الغير المستقلة كزيادة ركعة على ركعتي صلوة او شرط على ما في الشرط
كزيادة الايمان في رقبة الكفارة وقد اختلف الناس في ان زيادتها هل هي نسخ ام لا وهي تتوقف على تلك وجوه
احدها ان تكون مع الاولى جزءين لعبادة وذلك كالطهارة فيه الطواف ثانيها ان يرفع مفهوم المخالفة لا
وذلك كايجاب الزكوة في المعلوفة بعد قوله في الغنم السائمة زكاة وفي كل اربعين درهما درهم وقع الخلاف ايضا فا
لحنفية ان الزيادة في الصورة الثالثة نسخ مطلقا على قديم القول بمفهوم المخالفة والشافعية والحنابلة في
الثالثة انها ليست نسخا مطلقا والمحققون على انها ان رفعت حكما شرعيا مستفادا من دليل شرعي كانت نسخا والا
فلا وهذا هو الظاهر لما علم من تفسير النسخ من انه اعلام وقال مثل الحكم الثابت الخ وقال المرتضى رضي الله عنه
ان كانت الزيادة معينة لحكم المزيد عليه تغييرا شرعيا حتى صار وجوده كعدمه بحيث لو وقع مستقلا من دون
تلك الزيادة لكان عاريا من كل تلك الاحكام الشرعية التي كانت له او بعضها ويلزم التكليف الاستيناف لو فعله على
الوجه الذي كان يفعله قبلها كانت نسخا كزيادة ركعة في الفجر على سبيل الاتصال والا فلا كزيادة الفرض على الجلد
والى هذا يذهب قاضي القضاة ايضا قال المحقق قدس سره في رسالته ما هذا لفظه قال السيد المرتضى وابو جعفر
رضي الله عنهما ان كانت الزيادة معينة لحكم المزيد عليه بحيث لو فعل كما كان يفعل قبل الزيادة لم يكن مجزيا ووجب
استيناف كانت ذلك نسخا والا فلا ومثل للاول بزيادة الركعة على الكفيين والثاني بزيادة عشرين على حد القاذف
والتغريب على حد الزاني والرجم على حد المحصن وانما كان المثال الاول نسخا شرعيا دون الثاني لانه مع
هذه الزيادة المخصوصة يكونها على سبيل الاتصال تاخر ما يجب من نحو تشهد وتسليم عن محله الشرعي ومع فقد
هذه الزيادة لا يكون كذلك وكل ما ذكر يقتضي تغيير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة وهو ظاهر واما عدم النسخ الشرعي
في المثال الثاني فلان زيادة التعزير على حد ثمانين لا يزيل الا فيهما الثابت عقلا وذلك لان
ايجاب الثمانين قدر مشترك بين نفي الزائد وعدم نفيه وهو ثبوت الزيادة فهو اعم منهما والعام لا يدل على
الخاص بجزئي الثلث وكذا الكلام في الرجم فالمرفوع بالزيادة هو البراءة الاصلية وذلك حكم عقلي فليس زيادة
شيء منها نسخا شرعيا نجاريه بجزء الواحد وفيه نظر لان تحريم التعزير ليس ثابتا بالاصل بل بدليل شرعي وا
ما اجزاء جلد الثمانين وكونها كالحد فانه تابع لنفي وجوب الزيادة المستفاد من العقل فلا يعد نسخا
كما لو زيد على الفرائض الخمس فانه لا يكون نسخا واما كانت زيادة الثمانين مثل زيادة الفرض
لتوقف الخروج عن عهدة التكليف وقبول الشهادة على فعل الزائد وقد كان لا يتاتى بالزيادة الخمس كما فيما
فيها كما كانت الثمانين كالحد فهذا الحكم اعني كونه لا يتاتى كافيا قد ارتفع بتلك الزيادة لكنه تابع لنفي وجوب
الزيادة المستفاد من العقل وان رفعه ليس بنسخ مع جواز ثبوته بخبر الواحد اما لو قال الشارع الثمانون كالحد
او قال عليها وحدها يتعلق رد الشهادة لم يصلح الزيادة بخبر الواحد ولا القياس وايضا كانت الزيادة نسخا
لان المزيد عليه متواتر وتقييد الرقبة المامور بعتقها مطلقا شرعا بالايمان ان تاخر ذلك التقييد عن اطلاق
الحضور وقت الفعل المنسوخ سواء فعل او لم يفعل على المذهب الاصح كما هو مختار المص كان نسخا لعموم الكتاب
الدال على اجزاء عتق الكافر لان التقييد قد ثبت حكما شرعيا لم يكن وهو ثبوت الايمان وهو يمنع اجزاء عتق
وشرط الزيادة في الاولى ان يقترن الوزن
ولم تضم اليها الزيادة كزيادة ركعتين في الفجر
ثانيا ان يجعل الزيادة شرطا للاولى ولا
يكون تجزيا لعبادة م

وله

الكافر الثابت بعموم الكتاب فلا يقبل فيه خبر الواحد وامتنع كونه نسخا كما عرفت من عدم جواز النسخ قبل وقت
العمل عند غير المجتهد واما على مذهبه فجائز كما سبق وايضا قطع رجل السارق ثانيا بعد قطع يده بالسرقة اولا
رافعة للقطع الثابت بالعقل فلا يكون نسخا فيجوز اثباته بخبر الواحد والتخيير بين واجب معين وغيره
من الشارع للمكلف وكذا بين واجبين على التخيير وثالث رافع لحكم عقلي لان قول الشارع اوجبت هذا لا يجعله عند
قيام جهة مقامه وانما علم عدم قيام غيره مقامه من ان الاصل عدم وجوبه وذلك حكم عقلي فلا يكون رفعه نسخا
اما لو نص الشارع على عدم قيام غير الواجب المعين مقامه بان قال هذا واجب وحده او غيره لا يقوم مقامه
ونحو ذلك كان اثبات البدل ناسخا لا يرفع حكما شرعيا ولا يقبل فيه خبر الواحد ان كان متواترا
والحكم بالشاهد واليمين بعد قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان زيادة للتخيير بين الحكم بالشاهدين والشاهد واليمين فالمرفوع به عدم جواز الحكم بشاهد ويمين
وقوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم لا يدل عليه الا بالنظر الى المفهوم ولا حجة فيه فهو حكم عقلي
فلا يكون نسخا فيقبل فيه خبر الواحد وهذا يقارب الاول وزيادة ركعة على الاربع قبل التشهد ليس
نسخا للاجزاء لعدم تناول النسخ لافعال اذ لا تعلق لها وايضا لم يرتفعا ولا نسخا اجزائهما ولا
لوجوبهما لبقاء وجوبهما اذ هما بعد الزيادة واجبان بجزئيان واجزاء وهما بعد الزيادة تابع لوجوب ضم
ركعة اخرى وهو لا يرفع الا نفي وجوبها فيكون الاجزاء تابعا لنفي الركعة المعلوم بالعقل نعم الزائد
نسخ لوجوب التشهد عقيب الركعتين اذ هو حكم شرعي فلا يقبل فيه خبر الواحد وفيه نظر ولو زيدت
الركعة في الصبح والتشهد قبل التحليل بالتسليم نسخت تلك الزيادة وجوب التحليل بالتسليم عقيب
الركعتين على القول بوجوبه او كونه ندبا كذلك وهما حكم شرعي فلا يقبل فيه خبر الواحد وزيادة غسل
عضو في الطهارة ليست نسخا لغسل الطهارة والاجزاء ولا لوجوبها لانها تجتمع مع نفي وجوب غسل
العضو الزائد العقلي فيكون ابتداء عبادة وايجاب الصوم بعد الليل رافع لقوله تعالى فاتموا الصيام الى
الليل الثابت بالشرع لان المفهوم من الآية ان الليل كاف وغاية للصوم فايجاب الصوم مثلا الى غيبوبة
الشفق يخرجها قبل الليل عن كونه ظرفا مع ان الخطاب افاده فيكون نسخا فلا يقبل فيه خبر الواحد
واثبات بدل الشرط مع كونه في البدل شرطا كما لو قال الشارع صلوا ان كنتم متطهرين فانه يفيد
كون الصلوة مشروطة بالطهارة فلو امر بالصلوة عند حصول امر آخر بحيث يكون شرطا آخر لوجوب الصلوة بدلا
عن ذلك لم يكن الامر الثاني رافعا كون ذلك الآخر شرطا لان اثبات بدل الشرط لا يخرجه عن كونه شرطا
الا بدلالة المفهوم ولا نقول بها لامكان تعدد شروط الحكم الواحد وانما يدل على نفي شرطيته لا آخر
وذلك حكم عقلي اذ النفي انما هو الاصل فلا يكون نسخا فيقبل فيه خبر الواحد هذا وسقاط امر دليل
شرعي في العلم ليس قدحا في الحوالة بل توضيح لان الحكم الشرعي لا يكون الا مستفادا من دليل شرعي
والمختار هو ما حكيناه اولا محتجا بان شرط النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد
بالدليل الشرعي فيتقدير ان يكون ذلك الحكم مستفادا من العقل لا يكون الرفع لمثله نسخا والا كان

ولا يقبل فيه خبر الواحد لما عرفت من امتناع نسخ الكتاب به وان قارن التنقيد الاطلاق ولم يتاخر كان مخصصا للعموم الكتابي

كلامهم من كلام المحقق على ما سيجيء تحقيقه

كلا خبر

كل خبر يرفع البراءة الاصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام السيد في الزيادة على الركعتين على وجه التشهد وان كان
المغير فيهما ثابتا بل يتقيد ان يكون الشرع دال على وجوب تعقيب التشهد للثانية يلزم ان يكون الامر بتاخيره نسخا
لتعجيله اذ لم يرفع الدليل الثاني شيئا مغيرا لذلك واما الركعتان فان حكمهما باق من كونهما واجبتين غاية ما في الباب
وجوبهما كان مفردا فصار منضما والشيء لا يشبه بانضمام غيره اليه كالحجي لا ينسخ وجوب فريضة واحدة اذا وجب
بعدها اخرى واما كونهما لو افردتا لما اجزتا تعدان كانتا مجزيتين فان الاجزاء يعلم لا من منطوق الدليل بل بالعقل
فلم يكن نسخا ولو علم الاجزاء من نفس الدليل الشرعي كان المنسوخ اجزاءهما مفردتين لا وجوبهما اذا عرفت
هذا فاعلم ان ارتضى الخلاف يظهر في جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء على انه لا ينسخ به الدليل المقطوع به فكل ما ثبت كونه ناسخا لا
يجوز اثباته به يعني من قال انه نسخ لم يجوز اثباته بخبر الواحد على ما ذكر ومن قال انه ليس نسخا جاز ولا
يخفى انه ينبغي ان يكون المراد انه لا يجوز اثبات هذا الحكم بخبر الواحد اذا اثبات المزيد عليه بدليل قطعي يدل
على ذلك قوله لا ينسخ به الدليل المقطوع به اما لو ثبت المزيد عليه بدليل ظني كخبر واحد او ظني آخر
فالظاهر جواز اثبات الزيادة بخبر الواحد وان كان هذا المغير نسخا اذ مرجعه الى نسخ خبر الواحد
بمثله او نسخ دليل ظني بخبر الواحد وهو جائز كما سبق وهذا اخر ما سهل لكفرني من آثار الكرم مباحث
هذا الباب فان الكرام اولية هكذا وخصوصا الفاضل وحاصله انه اذا كانت الزيادة

وجيه

نسخا وكان حكم المزيد عليه متواترا فلا يقبل بخبر الواحد ولا القياس لا مطلقا

القياس هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم فموضع الحكم الثابت
يسمى اصلا ومحل الآخر فرعا والمشترك جامعا وعلة وهي اما مستنبطة او منصوصة وقد
شرع في الدليل العقلي وهو المعبر عنه بقول المطلب الثالث من المقصد الثاني من مقصدي الغرض من المقدمة
في القياس والاستصحاب جمعهما لفظا وفرقهما بحسب كل اعتبار وقدم البحث في القياس للاهتمام بشأنه وا
لمراد بالدليل العقلي الغالب وان دخل فيه الشرعي كما سيجيء في بحث الاستصحاب والقياس لغة التقدير
يقال قست الثوب بالذراع اي قدرته بذلك وفي الاصطلاح يطلق على معنيين الاول قياس العكس و
هو عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم في غيره لانتفائه في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف
لم يكن شرطا له عند نذره ان يعتكف صائما كالصلوة فانها لما لم تكن شرطا في الاعتكاف لم يكن شرطا
اذا نذر ان يعتكف مصليا والاصل الصلوة والفرع الصوم وحكم الصلوة انها ليست شرطا في الاعتكاف والثابت
في الصوم نقيضه غير موجود في الصلوة لانه شرط في الاعتكاف حالة النذر اجماعا ولا يخفى ان ذلك في
الحقيقة قياس شرطي للذي استثناوي منطقي لا قياس فقهي له نرجع الى قول القائل لو لم يكن الصوم شرطا
في الاعتكاف لم يصر شرطا بالنذر لكنه يصير شرطا له بالنذر فهو شرط له مطلقا فهو في الحقيقة قياس استثنائي
استثنى فيه نقيض اللازم لينتج ما هو نقيض الملزوم لكن قد ابدلت المقدمة الشرطية بالقياس الفقهي وهو قولنا
ما لا يكون شرطا للشيء في نفسه لا يصير شرطا له بالنذر كما ان الصلوة كذلك والثاني ما ذكره المص
وهو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم وبه عرفه المحقق والاغاريد
اخرى بهذا الحدود قال الشهيد الثاني قدس سره لاستدلال امام الكلام على الخبري وهو القياس عند
عند الفقهاء او من الجزئي على الكلي وهو الاستقراء وحاصل القياس المحدود عنه هنا تعدية الحكم من الاصل الى
الفرع لعلة متحدة بينهما كما يقال النبيذ حرام كالخمر لاشتراكهما في علة الحرمة وهي الاسكار فكل واحد منهما جزئي للمسكر
ثم العلة ان كانت منصوصة فالعمل بها جائز على اصح القولين عندنا وان كانت مستنبطة فجوز الفقهاء
عليها اما ان يكون قطعيا او دلالة عليها اصل العلة كذلك او من اجل كذا او لاجل كذا وكذا
وذلك كذا كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى بانهم شاقوا الله ورسوله وقوله
اينما لعنوا اخذوا وقتلوا تقتيلا وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى كلما اضاء لهم مشوا فيه
فقال عليه السلام انها ليست بنجس فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع الآخر يسمى فرعا والمشترك جامعا و
علة وهي اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة لانه سد وحكى اجماعهم فيه غير
واحد منهم وتواتر الاخبار بالكف عن اهل البيت عليهم السلام وبالجملة منعه يعد من ضروريات المذهب واما المنصوصة
فيجوز العمل بها خلافا لبعضهم وقد نقل المرتضى رضي الله عنه المنع منه ايضا اختلف الناس في الاصل هنا فقيل هو اسم
لمحل الحكم الثابت المنصوص عليه وهو الخمر وهذا القول يجري على العموم وقالت المتكلمون هو اسم للنص
الدال على الحكم وقيل هو اسم لعلة ذلك الحكم وهو الاسكار وقول المص راجع الى الاول والاستاذة

في الاصطلاح والفاء فيه وان احتملت عند الفرعية ايضا الا انها اقرب والحاصل ان اصطلاح القياس ان
يسموا موضع الحكم الثابت والنص الدال عليه ذلك الحكم او العلة الموجبة له اصلا ومحل المقيس اولا
وذلك كالخمر والموضع الآخر فرعا وذلك كالنبيذ والامر المشترك فيه بينهما كالاسكار جامعا لجمعه بين
المقيس والمقيس عليه في الحكم وعلة ايضا وهو ظ والمراد العلة النوعية لا الشخصية لاستحالة تعديتها
بعينها وكذا الحكم كما لا يخفى هذا قال الشارح بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر وبهذا فرق صاحب المنهاج ايضا
وبين الاصطلاح الاصولي في القياس والمنطقي عموم مطلق وقد اتفق اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم على
المنع من العمل بالعلة المستنبطة الا ما يوهم عن الجنيد ونقل اجماعهم على ذلك الجم الغفير منهم وعن علمائهم ايضا
حتى صار ذلك شعارا لهم من بين فرق المسلمين وتواتر الاخبار بانكار العمل عن اهل البيت عليهم السلام
نعم يجوز العمل به عقلا لا شرعا وقال آخرون لا يجوز عقلا ولا شرعا والعامة يجوزونه عقلا وشرعا و
الاقرب الاول اذ لا يلزم من فرض وقوعه محال الذات فيكون جائزا وايضا كما يجوز العمل بالظن في الشا
هد فليجز هنا وايضا يمكن ان يكون فيه مصلحة خاصة لا تحصل بدونه وهي ثواب المجتهد في اجتهاده و
بحثه وتحقيق العلة وعرف ذلك من الامور المعتبرة فيه واما عدم جوازه شرعا فما ذكره من تواتر الاخبار من طرق
اهل البيت العصمة عليهم السلام على منعه وقولهم اول من قاس ابليس وفي بعض الروايات عنهم العليل بعدم اصابة
الحق فيه لان ابليس لو قاس نفسه بآدم الذي خلق في آدم لاصاب لكنه قاس نفسه بالذي
خلق من تراب واختلف مجوزو القياس مطلقا في جوازه في الحدود والكفارات والتقديرات وا
لرخص فجوزه الشافعية ومنعه الحنفية فمن فروع الحدود الجلد وقطع التارك في قياسه على السارق والجامع
اخذ مال الغير حقيقة ومن فروع الكفارات ايجابها على قاتل النفس عمدا قياسا على المخطئ لانه هو المنصوص عليه في
الآية وايجابها على الافطار بالاكل قياسا على الوقاع وحرفوه الكفارة بجامع لا فساد ونحو ذلك ومن
فروع المقدرات اجزاء رجل واحد اذا كان مع العدد المعتبر شرعا للواقع في البئر ومن فروع
الرخص التداوي بغير ابوال الابل من النجاسات ما عدا الخمر الصرف على اصح القولين عندهم واصل الخلاف انه
صلى الله عليه وآله امر الجماعة الذين قدموا المدينة فمرضوا فيها ان يخرجوا الى ابل النبي صلى الله عليه وآله في البادية ويشربوا من
ابوالها وانوالها فشربوا فصحوا فتركهم جمع للاجمال رخصة جمعا بين الاخبار وقال التداوي عند القائلين بالخاصة
واما المنصوصة فيجوز العمل بها خلافا لبعضهم فظاهر المرتضى رضي الله عنه المنع منه ايضا وقال المحقق رحمه الله
اذا نص الشرع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت
الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا وقال العلامة رحمه الله لما بينا ان العلة عند
القائلين بها منها مستنبطة ومنصوصة وقد فرغ من البحث عن حكم المستنبطة فشرع في العلة المنصوصة
وفي العمل بها خلافا لبعضهم منهم المرتضى رضي الله عنه وقال المحقق قدس سره اذا نص الشرع على العلة كان
هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك
برهانا مثاله قوله صلى الله عليه وآله وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر مثلا بمثل اينقص اذا جف فقيل نعم فقال

لا اذن فقد علل التحريم بنفس عدم الجفاف وشاهد الحال يقتضي لا اعتبار بما عدى تلك العلة من اوصاف لاصل فكانه نص على انه كلما نص بعد الجفاف من الروايات لا يجوز بيعه مثلا بمثل مثال آخر اذا قال وطئت عمدا في شهر رمضان فقال عليك الكفارة او قال ملكت عشرين دينارا فقال عليك الخمس فقال عليك الزكوة علم ان الحكم معلق بذلك ولا اعتبار باوصاف التابع بل هو بمنزلة قوله عم الم كل من اتى قوله ذلك ثبت له هذا الحكم فقال مثال آخر اذا حكم الشارع في واقعة وعلمت اجد الحال ان الحكم بها باعتبارها لا باعتبار محلها عدى الحكم كما روي ان عليا عم قضى في ذات تاريخها اثنان واقاما البينة بمن شهد له بالتاريخ فلا ينبغي ان يقصر الحكم على الدابة بل يتعدى الى كل ما حصل فيه هذا المعنى ومما يتفرع على ذلك وجوب الغسل من الجنابة لعين لقول الصادق عم لما سئل عن المرأة الجنب تبتلي بالاغتسال في ايامها الحيض وهي في الغسل فجاءها ما يبطل الصلوة ايام آلى الى غسل الجنابة انما اوجب الله الصلوة واذا لم يجب عليها الصلوة لم يجب عليها الغسل وهو دليل على ان الحيض يوجب غسل الجنابة لعينه قال العلامة قدس سره لا قوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة واضح في النهاية لذلك بان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاين وجدت وجب وجود المعلول كما لا يخفى ولا قوله ثم حكى عن المانعين الاحتجاج بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان تكون العلة هي مطلق الاسكار وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس وهو ظاهر ايضا واما على الاحتجاج المرتضى ثم لا يخفى انه على الاحتمال الاول يلزم وجود التحريم اين وجد الاسكار اذ يلزم من وجود العلة التامة وجود معلولها كما قرر في موضعه وعلى الثاني لم يكن العلة هي نفس الاسكار لانه قدر مشترك بين الخمر وغيره فيتغاير الخصوصيات الحقيقية بانه بعض الانواع عن بعض والحكم انما اضيف الى كونه مسكرا وهو عم القدر المشترك فيكون الخصوصية اثرا في العلة واجاب بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله في العقليات حتى يقال ان الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص وهو محلها فالحركة القائمة بغيره لا يكون علة للمتحركية وليس كذلك سلمنا كون امكان القيد معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها تسكر يقتضي منعه عن اكل كل حشيشة تكون مسكرة سلمنا عدم ظهور الغاء القيد لكن دليلكم انما يقتضي فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال بعد ان حكى العلامة قدس سره احتجاج المانعين في العمل بتاثير مفهوم العلة على الوجه المذكور اجاب عنه بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلة حيث قال لا نسلم ان قيد كون الاسكار في ذلك المحل يحتمل ان يكون جزء من العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله في العقليات حتى يقال ان الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص وهو محلها فالحركة القائمة بغيره لا يكون علة للمتحركية وليس كذلك سلمنا كون امكان القيد معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها تسكر يقتضي منعه عن اكل كل حشيشة تكون مسكرة سلمنا عدم ظهور الغاء القيد لكن دليلكم انما يقتضي فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال كما يظهر من اعتراضه عليه حيث لا عهد فالاصل في الكلية ان تكون موضوعة للماهية المطلقة ثم اورد الاعتراض بان الحركة ان عنيتم بها معنى يقتضي المتحركية فهذا المعنى ممتنع ثبوته بدون المتحركية وان عنيتم بها امرا آخر يتاخر عن ذلك الاحتمال فهناك نسلم انه لا يدل على ابطاله من دليل منفصل اعترض العلامة ره بعد ان اجاب بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلة لان تجويز يستلزم تجويز مثله في العقليات وهو عبارة عن بان الحركة ان عني بها معنى يقتضي المتحركية فهذا ممتنع ثبوته بدون المتحركية وان عنيت بها امرا آخر يتاخر عن ذلك الاحتمال اي احتمال اعتبار قيد الحيثية فهناك نسلم انه لا يدل على ابطاله من دليل منفصل واجيب باختيار الشق الاول بان المراد بالحركة معنى يقتضي المتحركية عند القائلين بالحال لكن الحال بان هذا يقتضي المتحركية انما يحصل من ملاحظة الموارد المتعددة فعلى تقدير تجويز اعتبار القيد في العلة في الامر المتاخر فيه يلزم تجويز مثله في ذلك الامر المعقول بان يقال ان الحركة باعتبار حصولها في هذا المحل يقتضي المتحركية لان مجرد ملاحظة ترتب المتحركية على الحركة لا يقتضي الحكم بانها مستقلة في ذلك الاقتضاء قوله لكن العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك ممنوع بالفرق بينه وبين شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلم قلتم انه في العلة المنصوصة كذلك قوله لكم لو صرح بان العلة هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا في هذه الصورة يستلزم الاسكار الحرمة اين وجد لكنه ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم

في كل محاله ولم يكن يحكم بعض تلك المحال متأخر عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا والآخر
اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا هذا ايضا نقل للمعنى والاصل قوله والعرف يقتضي
الغاء هذا القيد قلنا ذاك عرف بالقرينة وهي سقوط الامر بالمانعة من تناول المضر فلم قلتم امر في
العلة المنصوصة كذلك وهذا ايضا نقل بالمعنى والعبارة فلم قلت هذا وانت خبير بان شفقة
الواجب نعم بالنسبة الى عبادة اكثر من شفقة الام بالنسبة الى الابن وحرمة المحرمات اكثر من حرمة
السيئات فاقتضاء العرف الغاء القيد في العلة المنصوصة انما هو من لا تقتضي في المثال المذكور وكذ
لك قوله فكم وقع موقع قوله لو صرح بان العلة هي الاسكار انتهى ذلك الاشكال قلنا في هذه الصورة
يستلزم الاسكار الحرمة اين وجد لكنه ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة
يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل محاله ولم يكن العلم ببعض تلك المحال متأخرا عن العلم بالبعض
فلم يكن جعل البعض فرعا والآخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا ولا يخفى ان
المشاحة في كون مثل هذا قياسا ام لا ليس له كبير فائدة بعد تسليم ان الاسكار يستلزم الحرمة
مطلقا في هذه الصورة وقال بعد ذلك والتحقيق في هذا الباب ان نقول النزاع هنا لفظي لان
المانع انما منع من التعدية لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا محتمل لان يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم وان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك نعم النزاع وقع في ان
قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة التحريم لا اسكاره لا يجب ان يجعل الحجة في هذا له في ان النص على
العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع موارده فان ذلك متفق عليه عبارة العلامة في النهاية واعلم ان
التحقيق في هذا الباب ان نقول النزاع هنا لفظي وباب قياس منصوص العلة اراد بالاشارة وجه كون
النزاع لفظيا بين القوم على ما حققه العلامة ان المانع من العمل بقياس منصوص العلة انما منع من التعدية لان
قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا محتمل لان يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم غيره وان يكون
في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم غير نوعه والمثبت للعمل يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر ليس عاما
وان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك معنا وان اختلفوا لفظا نعم النزاع وقع في ان قوله
حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة لتحريم الاسكار فيعم ام لا فلا يعم وبهذا يعرف الحق الذي وقع من اعتراض
يجب ان يجعل الحق في هذا الباب ان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع موارده ام لا فان ذلك متفق
عليه كما تقدم من انه يعم انتهى كلام العلامة قدس سره واقول وكان العلامة ره لم يقف على ما يحتاج المرتضى
ره في هذا الباب فلذلك حسب ان النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم متفقون في المعنى وكلام المرتضى
مصرح بخلافه وعبارته فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي او عن وجه المصلحة وقد
يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون غيره الآخر مع ثبوتها فيه وقد يكون
مثل المصلحة معينة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال على وجه دون وجه وقد يمنعه دون

قدر

قدر قال وهذا باب الدواعي معروف وظاهر لهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهم
دون درهم وفي حال دون حال اخرى وان كان فيما لم تفعله الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه ثم قال
واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التحقيق والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص
على الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التحقيق كان عبثا وذلك انه
يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ما له كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه ودلالته على كون النزاع
في المعنى ظ فلا وجه لدعوى العلامة رحمه الله الاتفاق فيه نعم من جعل الحجة الحجة ما ذكره فهو موافق في المعنى فلا
ينبغي ان يعد في المانعين اذا عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندي ما قاله المحقق رحمه الله ره وجه نظر من تعقب
ضعف الكلام في هذا المقام فلا نطيل بتقريره واما حجة المرتضى فحاصلها ان المتبادر من العلة حيث ورد الحال
باستلزاج الخصوصية منها تعلق الحكم بها لا بيان الداعي ووجه المصلحة ليس في احتجاج المرتضى ما يناسب
ما صار اليه العلامة كما انه ليس احتجاجه عين من المانعين ما ينافيه على ما عرفت من حكاية العلامة له في الجواب اذ قد
عرفت من تضاعيف الكلام في هذا المقام وقرائن الاحوال ان العلامة ره مال باشتراط قيام دلالة شاهد
الحال على سقوط اعتبار ما علل تلك العلة في شؤون الحكم والموثق من العلامة لما قلنا جواب المص عن حجة المر
تضى فيما سيأتي في آخر البحث بعد اختياره لمذهب المحقق حيث قال واما حجة المرتضى فحاصلها ان المتبادر بيان عدم
المنافاة ان غاية ما يحتج به المرتضى على المنع على ما حكاه عنه المص ان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى
الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون
الآخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة معينة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون
وجه وقد يمنعه دون قدر قال وهذا باب الدواعي معروف ولهذا جاز ان
يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون حال اخرى وان كان فيما
لم نفعله الوجه الذي فعلنا بعينه ثم قال واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التحقيق والا
قياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على
العلة التحقيق كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ما له كان هذا الفعل المعين هذي كلامه
ولا دلالة فيه على كون النزاع في المعنى قطع النظر عن ظهورها كما ادعاه المص لما عرفت سابقا ضعف ما ادعاه
العلامة من الاتفاق فيه في المعنى ووجه ظ كما سبق فلا نطيل بتقريره والمراد باشتراك الشيئين في صفة مثل
اشتراك الدم والبول في صفة النجاسة وهي الدم داعية الى جواز الصلوة بما ينقص عن سعة الدرهم
منه دون البول والثانية في قوله وهذا الى يدعو الخ مع متعلقاته ويتفرع عليه كل ما يتفاوت
المراد بالوجه الغفر وبالفعل في فعلنا لاعطاء مثله وقوله وليس لاحد الخ سؤال وقوله وذلك جواب
اصل ذهب العلامة رحمه الله في التهذيب وكثير من العامة الى ان تعدية الحكم في تحريم التأفيف الى الضرب
الاذى الزائد عنه من باب القياس وسموه بالقياس الجلي وانكره ذلك المحقق وجمع من الناس واختلفوا
في توجيه كون الزائد عنه من باب القياس وجه التعدية فقيل انه دلالة مفهوم الخطاب

من العلامة ره وهو الحال بانه لا يخ
الخصوصية منها تعلق الحكم بها لا بيان
الداعي ووجه المصلحة كما يدعيه المرتضى
فانه شيء خلاف المتبادر

مصلحة

الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم غير المذكور فيه موافقا لحكم المذكور ويقابله مفهوم المخالفة وهو ما يكون غير
المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والوصف ويسمى هذا دليل الخطاب ويقال له
دليل الخطاب ايضا ولحن الخطاب وقال قوم انه منقول عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى
وهو صريح كلام المحقق رحمه الله اختلفوا في تعدية الحكم في تحريم التأفيف الى باقي انواع الاذى اذ لا يدل
فذهب العلامة قدس سره في التهذيب وكثير من العامة الى ان ذلك من باب القياس وسموه بالقياس الجلي وهو
ما يعرف الحكم فيه بطريق اولى او بنص الشارع على ما قيل وحاصله ان الناس قد اختلفوا في الحاق تحريم
الضرب بتحريم التأفيف فقيل انه قياس وسموه جليا وقيل انه ليس بقياس بل العرف نقله عن موضوعه
اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهذا هو صريح كلام المحقق قدس سره ولا يخفى انه يصير حقيقة على هذا
المذهب في المعنى المنقول اليه ولكن المحقق الاول وجمع من الناس ابطلوا كونه قياسا واشتبه انه
من باب مفهوم الموافقة ثم انه لا يخفى انه لا فائدة في كونه قياسا ام لا بعد اثبات كونه حجة شرعا كما نقل في
آخر البيان عن المحقق من انه نزاع لفظي واختلف هؤلاء في وجه التعدية فقيل ان الوجه في ذلك دلالة
مفهوم التحريم اي مدلول مفهوم التحريم ونحوه عليه اي على ذلك الزائد فلا يرد ان المفهوم والنحوي هو
المدلول الذي فيه الكلام بان الدلالة عليه باي وجه فلا معنى لدلالة المفهوم والنحوي عليه ومن هذا
لاعتبار مفهوم الموافقة كما يقوله المحقق وهو ما يكون حكم غير المذكور فيه موافقا لحكم المذكور و
يقابله مفهوم المخالفة وهو ما يكون غير المذكور فيه كالمعلق فيه مثلا مخالفا للمذكور في الحكم كالتأثيمة
ومثله مفهوم الشرط ويسمى هذا عند الاصوليين دليل الخطاب اي دليل مفهوم من الخطاب اي مدلول الخطاب
اذ الخطاب دال عليه وقيل الاضافة بيانية وهو بعيد وفي الاول منها عند هم نحوي الخطاب ولحن الخطاب
وفي القاموس لحن القول معناه قال له فهم ولغة فهمه في لحن القول واللحن يطلق على اللغة وعلى الخروج من الصواب
قال الجوهري لحنه فهمه والحنه اياه فهمه واللحن بالتحريك الفطنة يقال لحن بالكسر لحنا وفي الحديث لعل
احدكم الحن بحجته اي افطن لها وقال صاحب النهاية اللحن اللغة والاعراب والخطاب في الاعراب لحن لانه
هذا وحاصل لحن الخطاب على ما ذكره بعض الافاضل كالشهيد في ذكراه مولد المقصد في شرح الاستبصار
هو ما استفيد منه العلم ضرورة بحق قوله تعالى اضرب بعصاك الحجر فانفلق اي فضرب فانفلق حجة الذاهبين
الى كونه قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم كالاكرام في منع التأفيف و
عن كونه الكلي في الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك والجواب بان المعنى المناسب لم يعتبر لاثبات
الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة وهذا يقول به كل من لا يقول
بحجية القياس ولو كان قياسا لما قال به النافي له ورده بانه لا ثاني للقياس الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه
بطريق الاولى او احرى توانه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل ذلك حجة على انه ليس بقياس
احتج الذاهبون الى كونه مثل تعدية الحكم في تحريم التأفيف الى انواع الاذى الزائد عليه قياسا بانه لو
قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك بين الاصل والفرع كالاكرام الموجب للحكم وهو المنع من التأفيف

وتحريمه

ولان العقد تنافيه على خلاف الاصل م

وتحريمه وكذا لعن كونه آكلا ومنه في الفرع كالمنع من الضرب وتحريمه لما حكم به اي بالتحريم واحتجوا ايضا بانه لو
دل تحريم التأفيف على تحريم انواع الاذى فاما بحسب اللغة وهو باطل بالضرورة لان التأفيف غير الضرب
فالمنع من التأفيف لا يكون منعا من الضرب واما بحسب العرف وهو باطل ايضا لانه على خلاف الاصل ولانه لو
ثبت هذا النقل في العرف لما حسن من الملك اذا استولى على عدوه ان يمنع الجلاد عن الاستخفاف واكتفاء
بامره بقتله واذا بطلت دلالة اللفظ عليه علمنا ان تحريم الضرب مستفاد من القياس ونظر في هذا المقام الفاضل الدماماد
بان هذا وان كان على خلاف الاصل الا انه مشهور متعارف حتى صار اصلا يقاس عليه فلم كان احدهما اولى
من الآخر وحسن من الجلاد عن الاستخفاف لما فيه من الرذالة واجيب عن الاول بان المعنى المناسب لم يعتبر
لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول
بحجية القياس ولو كان قياسا لما قال به النافي له ورده بانه لا ثاني للقياس الجلي اعني ما يعرف
الحكم فيه بطريق الاولى او احرى توانه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل ذلك حجة على انه ليس بقياس
وحجة النافين القطع بافادة الصيغة في مثل المعنى المذكور من غير توقف على استحضار القياس واجيب
بان المتوقف على استحضاره هو القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى النظر والاجتهاد
واذا عرفت ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع هنا لفظي لا طائل تحته احتج النافون لكون
مثله من باب القياس بانا نقطع بافادة الصيغة في مثل المعنى المذكور من غير توقف على استحضار القياس والحاق
بالصيغة في مثله محولة لنقل لها اي وبالمعنى المذكور المنع من انواع الاذى وبالاستحضار القياس شروطا من
الاصل والفرع والعلة وغير ذلك فهو على خلاف المضاف واحتج ايضا بوجوه احدها انه لو كان ذلك القياس
لما قال به المانع منه وهكذا منها انه لو منع اعتقد النقيض بالقياس الشرعي لم يعلم العاقل حرمة الضرب عند حرمة
التأفيف ومنها اذا اجمعنا على ان قولنا فلان له ملك حبة يفيد انه لا يملك شيئا البتة وان كان اقل من حبة و
اجيب عن الاول بان المتوقف على استحضاره هو القياس الشرعي لا الجلي فانه يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار
الى النظر والاجتهاد وح فالحق عند المحققين ما ذكره بعضهم من ان النزاع هنا لفظي لا طائل تحته وذلك لان الذاهب
الى كونه قياسا ناظر الى القياس الشرعي والنافي يسلم ذلك والنافي لكونه قياسا ناظر الى الجلي والمثبت لكونه
قياسا سلم ايضا فقد اختلفوا لفظا واتفقوا معنى هذا واسلم الاشارة فيه بريح لا تعدي الحكم في تحريم التأفيف
الى انواع الخ اصل اختلف الناس في استصحاب الحال وفي من القياس شرعي في الاستصحاب
وهو من ادلة العقل واستصحاب الحال حجة عند اكثر المحققين وقد يعبر عنه بان الاصل بقاء ما كان وهو اربعة
اقسام كما يجيء تحقيقه اما ان يكون استصحاب النفي في الحكم الشرعي استصحاب حكم العموم استصحاب حكم ما
ثبت شرعا استصحاب حكم الاجماع في موضع النزاع وتفاصيل الكلام في هذا المقام ان نقول دليل العقل
قسمان على ما ذكره الشهيد الاول قسم يتوقف العقل فيه على الخطاب الشرعي وهو ستة اقسام الاول مقدمة الواجب
المطلق شرطا كانت كالطهارة في الصلوة او وصلة كغسل جزء من الراس عند غسل الوجه وستر اقل الزائد
على العورة وترك الاذية المحصورة عند تيقن مخالفة واحد منها وثانيها استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده

كما يدل على بطلان الواجب الموسع عند منافاة حق آدمي على القول باستلزام النهي عن ضده وثالثها محكي الخطابي
وهو ان يكون المسكوت عنه اولى بالحكم كالضرب مع التأفيف ورابعها الحق الخطابي وهو ما استفيد منه المعنى
من غير سبق قوله تعالى فاضرب بعصاك الحجر فانفلق اي فضرب فانفلق وخامسها دليل الخطاب وهو
المسمى بالمفهوم واقسامه كثيرة الوصفي والشرطي وبهما الحكم مختان عند بعض الاصحاب وخصوصا
الشرطي والعددي وله تفصيل معروف بحسب الزيادة والنقصان وذلك ان العدد اذا كان علة
للحكم كان الزائد علة ولا يلزم من انتفاء الناقص انتفاء الزائد واذا اوجب عددا لزم ماجة الناقص
واذا حرم عددا فقد يكون تحريما وجوب المغير من قوله تعالى ثلاث براءة من قرينة الحال لا من المقال و
سادسها ما قيل ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة وهم لا يتوقف على الحرمة الخطاب من الشرع
وهو حسنة الاولى ما يستفاد من قضية العقل كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب
الاحسان وكراهية منع اقتباس النار والماجة ثانيا المنافع الحالية عن المضار سواء بالصورة او بالنظر
كالصدق النافع والضار ورود الشرع في هذا مؤكد لا مثبت الثاني التمسك باصل البراءة عند
عدم دليل وهو عام الورود في هذا الباب كقوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف
الحرام بعينه فتدعه ومنشأ هذا الثالث لا دليل على كذا فينتفي وكثيرا ما يستعمل الاستصحاب وهو تمام
عند التتبع التام ومرجعه الى اصل البراءة الرابع الاخذ بالاقل عند فقد دليل على الاكثر كدية الذمي عند
الشافعي فيتبع الباقي على الاصل وهو ثلث الحر الى الثاني والثالث اقول وان جبر بان دية المسلم
الف دينار ودية الذمي ثمانمائة درهم اذا كان ذكرا وان كان انثى اربعمائة وان كان عبدا فقيمته
ما لم تجاوز دية مولاه الخامس اصالة بقاء ما كان ويسمى استصحاب حال الشرع وحال الاجماع في محل الخلاف
كصحة صلوة المتيمم بعد الاتيان بها فنقول طهارته معلومة والاصل عدم طارئ وصلوته صحيحة قبل الوجدان
وكذا بعده واختلف الاصحاب في حجيته ومحله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت آخر ولا يقوم
دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم بثباته على ما كان وهو الاستصحاب ام يعتبر الحكم به في الوقت الثاني الى
دليل المثبت وجهان تعريف استصحاب الحال الذي يثبت حكم في وقت من الاوقات ثم يجيء وقت آخر ولا يقوم
دليل شرعي على انتفاء ذلك الحكم ومعنى استصحاب الحال استصحاب الحال الاول الى الثاني واستصحاب الحال
عند اصحابنا اقسام اربعة وهي في الحقيقة مدرجة فيما ذكر الشهيد احدها استصحاب حكم العقل وهو المسمى
بالبراءة الاصلية فيتمسك بها في نفي حكم شرعي لان الاصل في الممكنات العدم سواء ظهر شبهة مخرجة
عنها ام لا فمع عدم الدلالة الشرعية يجب ابقاء الحكم على ما تقتضيه البراءة الاصلية كما في نفي الوتر
والجبائي لان الاصل خلو الذمة عن وجوبه ومنه الاخذ بالاقل اذا اختلف الناس على اقوال يدخل بعضها في
بعض فان الاخذ بالاقل متيقن والزائد منفي بالاصل مثاله اذا اختلف الناس في حد الحر فقال
قوم ثمانون وقال آخرون اربعون فقال قد حصل الاجماع على وجوب الاقل والاجماع يحتج و
اختلف في الزائد والبراءة الاصلية نافية له فثبت الاقل بالاجماع وينتفي الزائد بالاصل

لا اقل اولى وقد لا يكون فظهر ان تعليق الحكم على عدد لا يقتضي نفيه فيما عداه واما اللقب فليس بحجة لانتفاء الدلالات الثلث وانتفائه م

العلة الثالثة في الوضوء والصورة الرابعة في التيمم وفي وجوب المغير الوقت وسمى استصحاب حال العقل وقد نبه عليه في الحديث بقوله م

فان قيل الذمة مشغولة بشيء وقد اختلف فيما تبرء به الذمة وفي الاقل خلاف وفي الاكثر تبرء الذمة
يقينا فيجب الاحتياط به الاخذ به احتياطا لبراءة الذمة قلنا اشتغالها يقينا يقتضي تحصيل البراءة منه
يقينا والاصل دل على خلوها فلا تشتغل الا مع قيام الدليل وقد ثبت اشتغالها بالاقل فلا
يثبت اشتغالها بالاكثر والاشتغال بالاكثر مغاير للاشتغال بالاقل فيكون الاشتغال بالاكثر منفيا
بالاصل لا يقال انه وان لم يثبت دلالة على الاكثر فانه من الممكن ان يكون هناك دليل اذ لا يلزم من عدم الظفر
عدمه وكان العمل بالاكثر احوط لانا نقول ذلك الدليل المحتمل لا يعارض الاصل وقد بينا انه على تقدير
عدم الدلالة الشرعية يجب العمل بالبراءة الاصلية وذلك يرفع ما ذكرت من الاحتمال وثاني الاقسام استصحاب
حكم العموم الى ان يرد مخصص لان عدم ظهور مدرك شرعي يحكم عند المجتهد بعد تفتيشه مدرك شرعي لعدم
الحكم في الواقع فيقال لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكنه ليس كذلك فيجب نفيه و
لا يتم ذلك الدليل الا ببيان مقدمتين احداهما انه لا دلالة عليه شرعا بان يضبط طرق الاستدلال
لات الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه وثانيتهما ان يبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه احدى
تلك الدلائل لانه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق
ولو كان عليه دلالة غير تلك الادلة لما كانت ادلة الشرع محصورة فيها لكن قد بينا انحصار في تلك
الطرق وعند ذلك نحكم بكون ذلك دليلا على نفي الحكم مثاله نجاسة ارض الحمام ونجاسة الغسالة وفي
قصد سورة معينة عند البسملة ووجوب نية الخروج من الصلوة عند التسليم ونقل عن امير المؤمنين عليه
ما يدل على ما ذكرنا حيث قال لمحمد بن الحنفية ما منعك ان تسألني عن دليل وحدة لا اله الا الله فقال لو كان الله آخر
لظهر منه اثره وثالثها قيام استصحاب حكم الاجماع في موضع النزاع كما يقول الخارج من غير السبيلين
لا ينقض الوضوء للاجماع على انه متطهر قبل هذا الخارج فيستصحب اذ الاصل في كل مستحق دوامه الى ان يثبت
معارض ولا اصل عدمه ورابعها استصحاب حكم الشرع وهو ما ذكره المص وكانه لم يذكر القسمين
الاولين لعدم ظهور مخالف من اصحابنا فيهما وكذا الثالث بخلاف القسم الرابع ويمكن ان ينطبق تعريفه
له على الاقسام الثلثة وقيل في تعريفه معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكلما
كان كذلك فهو مظنون البقاء ولا يجود تعريف المص وذكر حيث لهذا عدم قيام الدليل على خلوه فهو
مراده ان يثبت حكم في نفس المجتهد في وقت ما ثم يجيء وقت آخر ولا يقوم دليل يدل على انتفاء ذلك الحكم الثابت
في نفسه في ذلك الوقت الآخر ولم يكن الدليل الاول الذي اقتضى الحكم في الوقت الاول متناولا له في
الوقت الثاني مثاله كالملك عند وجود سببه الى ان يثبت ناقله فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو
الاستصحاب ام لا للاصل الثابت قبل مجيء الوقت الثاني لعدم تناوله للحكم ان كان يقتضيه
مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم والا فلا ويجيء انشاء الله تعالى فائدة قال صاحب الفوائد
المدنية التمسك بالبراءة الاصلية من حيث هي هي انما يجوز قبل اكمال الدين واما بعده ان اكمل الدين وتواترت
الاخبار عن الائمة الاطهار عليهم السلام بان كل واقعة تحتاج اليها الامة الى يوم القيمة وكل واقعة تقع

في الوقت الثاني ام يعتبر الحكم به في الوقت الثاني لا دليل له والمختار عند المحقق التفصيل وهو ان الدليل المقتضي لذلك الحكم م

فيها الخصومة بين اثنين ورد فيها خطأ آخر قطعي من قبله تعالى حوادث الكف فلا يجوز عنه قطعا وكيف يجوز
وقد تواترت الاخبار بوجوب التوقف في كل واقعة لم يعلم حكمها معللين ذلك بانه بعد اكمال الدين لا يخلو
واقعة عن حكم قطعي وارد من الله تعالى وبان من حكم بغير ما انزل الله فاولئك هم الكافرون ثم قال هذا الكلام
في حجة نظر لان نفي الاصل في الاجسام تساوي نسبته طبائعها الى جهة السفل والعلو من المعلوم بطلان
هذا المقال ثم قال الحديث المتواتر بين الفريقين المشتمل على حصر الامور في ثلثة امر بين رشده وامر بين غيه
وشبهات بين ذلك وحديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك ونظائرها آخر كل واقعة لم يكن حكمها بينا
عن البراءة الاصلية واوجب التوقف فيها وقد اورد مثله على القسم الثاني ايضا ولا يخفى ان ما ذكره وارد
على ظاهر كلام المتاخرين القائلين بحجية القسمين لا القائلين والذي ينبغي ان يقال في الجواب ان مقتضى البراءة
الاصلية وعدم ظهور الدليل على الحكم الشرعي عدم الحكم باعتبار العمل لا باعتبار الحكم بانه انا اذا تصفحنا الطرق
الشرعية للاحكام ولم نجد ما يدل على وجوب الوتر مثلا فنحن نعمل هناك بعدم الوجوب ونجوز تركه بمقتضى
ما ذكر لا انا نحكم بان حكم الله هناك هو عدم الوجوب بل ينبغي التوقف عن الحكم في مثله على ما هو مقتضى لا
حاديث الدالة على وجوب التوقف فيما ليس لك اليه طريق العلم وينبغي ايضا اعتبار ما ذكره في القسم الثالث
ايضا على ما لا يخفى ولعل مقصد المتاخرين القائلين بحجية القسمين المذكورين وهو هذا وحينئذ فلا يرد
عليهم شيء مما ذكره هذا القائل ثم العجب من تصحيحه لقول الحكماء وحكمه ببطلانه في ان الاصل في الاجسام تساوي
نسبة طبائعها الى السفل والعلو مع انهم يستندون في علومهم الى المعصومين من الانبياء والاوصياء وهذا
امر شائع بين اربعة منهم بل متواتر عندهم كما يدعي هو تواتر احاديث الرؤية عن اهل البيت عليهم السلام وحجة
فالجواب عنها على حد الجواب السابق بان نقول اذا تصفحنا الطرق الشرعية للاحكام على مذهب الحكماء ولم
نجد ما يدل على تسوية نسبة طبيعة الكوكب الحجري الى جهة السفل والدخان مثلا الى جهة العلو فنحن
نعمل بعدم الحكم ونجوز تركه بمقتضى ما ذكر ولا نحكم بان حكمهم هو كذا وكذا بل التوقف عن الحكم هو الذي
ينبغي فيما ليس لك اليه طريق العلم المرتضى رحمه الله وجماعة من العامة على الثاني وتجلى عن المفيد رحمه الله
المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل في الصلوة ثم رأى الماء في اثنائها
فالاتفاق واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل يتم على فعلها بعد استصحابا للحال الاول ام
يستانفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني وقد عرفت من تضاعيف
ضعف كلامنا الثاني ان موضوع المسئلة المبحوث عنها في هذا المقام وهو استصحاب ما ثبت شرعا
ذلك كالملك عند وجود سببه وشغل الذمة عند الاتلاف الى ان يثبت رافعه وهذا هو المراد
هنا وان لا قرب عند المص عدم حجيته وان اقتضى الدليل ذلك الحكم مطلقا كعقد النكاح مثلا كما اشرنا
اليه سابقا اذا تقرر هذا فنقول هل يحكم الآن ببقاء ذلك الحكم السابق على ما كان وهو معنى الاستصحاب
ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دليل المرتضى رضي الله عنه واكثر المتكلمين والحنفية على الثاني
فمتى ثبت حكم في وقت ثم جاء وقت آخر ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم حكم ببقائه على ما كان ولم

يفتقر

ولم يفتقر في الحكم به في الوقت الثاني الى دليل وانما المحتاج اليه نفيه واختاره المحقق قدس سره في اول كلامه ونقله
عن الشيخ المفيد لان وجود الشيء في الحال اذا لم يظهر زواله قطعا والا لما تحقق ظن وجوده في الحال
استقبال لقضاء العقل بذلك اذ لا يحصل له معارض وعلى ذلك مبنى اكثر مقاصد العقلاء في امور معايشهم
واسفارهم والعمل بالظن واجب والا لما كان حجة الاهدى القدر ولان الاحكام الشرعية مبنية عليه و
ذلك لان الدليل انما تم يجب العمل به لو لم يطرق اليه المعارض من نسخ وغيره وانما يعلم نفي المعارض بالا
ستصحاب وقد سئلوا له بالمتيمم اذا دخل في الصلوة ثم رأى الماء في اثنائها فالاتفاق واقع على وجوب
المضي فيها قبل الرؤية فهل يتم على فعلها بعد استصحاب الحال الاول للحال الثاني ام يستانفها بالو
ضوء فمن قال بالاستصحاب كالعلامة واتباعه قال بالاول ويسمى هذا الاستصحاب استصحاب الا
جماع كما عرفت ومن اطرحه كالمرتضى واصحابه قال بالثاني ومن هؤلاء من يجوز الترجيح به لا غير كذلك في النهاية
والتحقيق في هذا المقام على ما سبق الاشارة اليه ان ينظر في الدليل المقتضي لذلك فان كان يقتضيه لذلك مطلقا
غير مقيد بوقت الانتهاء الى الحال الثانية وجب القضاء باستمرار الحكم في الثانية والا فلا ويتحقق ان شاء الله تعالى
هذا والظاهر ان الخلاف في هذه المسئلة على الخلاف في ان المراد باشتراط الصلوة مع وجود الماء بالوضوء في
العريمات هل هو في الابتداء او مطلقا احتج المرتضى رضي الله عنه بان في استصحاب الحال جمعا بين الحالين
في حكم من غير دلالة لان الحالين مختلفان من حيث كان غير واجد الماء في احدهما واجدا له في الاخرى فكيف
يسوى بين الحالين من غير دلالة قال واذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحال الاولى بدليل فالواجب ان ينظر فان كان
الدليل تناول الحالين سويا بينهما فيه وليس هنا استصحاب وان كان تناول الدليل انما هو للحالة
الاولى فقط والثانية عارية من دليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرى هذه الحالة مع الحالة
من الدليل مجرى الاولى لو خلت من دلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل فكذلك الثانية ثم
اورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره الا لمانع اذ لولا ذلك لم يعلم استمرار
الاحكام في موضع من حوادث الحوادث لا يمنع من ذلك كالا يمتنع حركة الفلك وما جرى مجراه من الحوادث ويجب
استصحاب الحال ما لم يمنع مانع واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل يثبت ذلك في حالة واحدة
ام على سبيل الاستمرار وهل يعلق بشرط
مرئي او يعلق قال وقد علمنا ان الحكم
الثابت في الحال الاولى انما ثبت بشرط فقد
الماء والماء في الحالة الثانية موجود وانتفت
الادلة على ثبوته في الاولى وتختلف الحالتان في الثانية
الحالتان مختلفات وقد ثبت في المعقول ان
استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد وقضاء كونه
في الدار في الثاني وقد ثبت الرؤية فقد ثبت كونه غير
فيهما مع فقد الرؤية وقد اثبت القضاء بان حركة الفلك
وما جرى مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام فكذلك
معلقة بالادلة وعلى من ادعى ان رؤية الماء لم تعتبر
الحكم الدلالة ثم قال ومثل ذلك يجب من قال

مطلق الدليل اذ الدليل دل على ان الثابت لا يرتفع الا برافع فاذا كان التقدير تقديره كان بقاء الثابت صحيحا
في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح لازم وعن الثاني جوابا لا يدعي القطع بل يدعي رجحان الاعتقاد لبقائه وذلك
يكفي في العمل وعن الثالث بانا لا نسلم لزوم التناقض ذلك لبس في كل موضع يستعمل فيه الاستصحاب بفرض فيه ذلك الفرض
ووجود التعارض في الادلة المظنونة لا يوجب سقوطها حيث تسلم من المعارض كما في اخبار الاحاد والقياس
عند من يعمل بها والحصول ما اجابه العلامة قدس سره واحتج المرتضى رضي الله عنه على المنع من العمل بالاستصحاب ايضا
بان في استصحاب الحال جمعا بين الحالين بحكم من غير دلالة لان الحالين مختلفان من شيء كان غير واجد للماء
احدهما والحالة الاخرى فكيف يسوى بين الحالين من غير دلالة وانت خبير بان هذا على اطلاقه ممنوع
اذ ما يجيء في كلام المص قدس سره دليل على ذلك نعم هذا في المثال المفروض صحيح ثم قال السيد واذا كنا قد
اثبتنا في الحكم الحالة الاولى بدليل كالاجماع مثلا فاولى واجب ان ينظر فان الدليل تناول الحالين كمن عقد
النكاح مثلا سوينا بينهما فيه وليس ههنا استصحاب وان كان تناول الدليل انما هو للحالة الاولى فقط
والثانية عارية عن دليل فلا يجوز اثبات الحكم لها من غير دليل وبحرمة هذه الحالة مع الخلو من الدليل مجرى الاولى
لو خلت من دلالة فاذا امكن اثبات الحكم للاولى الا بدليل فكذلك الثانية ويجاب باختيار الشق الاول
لكن تناوله للحالة الثانية لما لم يكن صريحا سميناه تناوله لها بالاستصحاب ولا مشاحة في الاصطلاح
ثم اورد المرتضى رضي الله عنه سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره الا لمانع اذا لم
يجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام في موضع وحدث الحوادث له يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك اي كما لا يمنع
حركة الفلك من استمرار الاحكام وقول من الحوادث بان المجرى مجراه لا صلة للمنع فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع
مانع ثم اجاب عن هذا بانه لبد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل ثبت
ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل يعلق شرط مرعي او لم يعلق ثم قال المرتضى رضي الله عنه
وقد بينت في المعقول ان من شاهد بدنا في الدار ثم غاب عنه يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا
بدليل يعتقد وصار كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كونه عن يمينه مع فقد الرؤية وقد
يجاب عن هذا بانه مسلم لكون العادة قاضية بخروجه من الدار فلم قلت ان الحكم فيما لم يكن فيه مسلك
العادة كذلك ثم قال السيد قدس سره فاما القضاء بان حركة الفلك وما يجري مجراها لا تمنع من استمرار
الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى من ادعى ان رؤية الماء تغير الحكم الدلالة اي يلزم على مدعي
ذلك اثباته بالدليل فالدلالة مبتدأ خبره على من ادعى وقد علم بالجواب ان الدليل في هذه الصورة ما يجيء
واثباتها فلا ولا فرق بين قولنا ان خلية اوبية وبين سائر الحوادث بالنسبة الى ازالة الحكم الثابت
ثم قال قدس سره ومثل ذلك يجب من قال يجب ان لا ينقطع بخبر مخبر عن ملك وما يجري مجراها من البلدان
على استمرار وجودها وذلك انه لا بد للمنقطع على الاستمرار من دليل لها اما عادة او ما يقوم مقامها هذا هو
كان البلد الذي اخبر باعدمه على اصل الوجود وان قال لعلة البحر الا ان يمنع من ذلك خبر متواتر بالنسبة
الى زمان رؤية المخبرين له زمان اخبارهم فيكون الجواز علته بعدم رؤيتهم واخبارهم والدليل على كل ذلك
لا بد منه الى هنا انتهى كلامه قدس سره ويمكن الجواب عن هذا بان الجزم الذكور لا ينافي ظن البقاء

وما يجري مجراه من الحوادث

ثم قال وقد صرحنا ان الحكم الثابت في الحال الاولى انما ثبت على وجه يجوز له ان يكون الحكم له ثانية موجود والضرورة فاما كان مختلفان وفرق بينهما فاذا كان كما ذكرنا من الثاني لم يجب

وما يجري مجراه

قطعا

قطعا والعمل بالراجح ويجب ان قلت ان العمل بكل راجح واجب ممنوع لان الدليل قد دل على عدم جواز العمل بالراجح لا اما الخبر فدليل آخر وان اراد ان العمل بخصوص هذا الراجح واجب فهو اول المسئلة قلت
المراد الثاني ويفهم وجوب العمل به من الاحاديث المشكوة الواردة في هذا الباب المشتملة على وجوب العمل
بما ثبت بدليل حتى يعلم خلافه منها رواية صحيحة عن الباقر عليه السلام فيمن يعرض عن وضوئه فسئل هل عليه الوضوء قال لا
حتى يستيقن انه نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابدا و
لكنه ينقضه بيقين آخر ومنها موثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال كل شيء نظيف حتى يعلم انه قذر ومنها ما
روي بطرق متعددة المآل كلها طاهر حتى يعلم انه قذر ومنها صحيحة زرارة عنه عليه السلام فيمن ظن انه اصاب ثوبه
نجاسة فنظر فلم ير شيئا فرطب فرأى فيه قال يغسله ولا يعيد الصلوة لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي ان ينقض اليقين بالشك ابدا ومثل ذلك كثير يجب ان من تتبع اكثرها علم
ان خصوصية المادة غير معتبرة في ذلك الحكم وحصل له العلم بالقدر المشترك كما هو شأن المتواتر بالمعنى

لعله في قوله

حجة القول الآخر وجوه الاول ان المقتضي للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم
بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا لان
العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد
منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع الثاني ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا و
الا لانقلب الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني جائز الثبوت كما كان اولا
فلا يتقدم الموثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الآخر لا الموثر فاذا كان التقدير تقدير عدم
العلم بالموثر يكون بقاؤه ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث ان العقل حاكم
باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف وذلك لمسئلة
من تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذلك العكس ومن تيقن طهارة ثوبه في
حال ثم علم ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد شهادة بنى على بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب عنه مفطعة حكم بقاء الكفر ولم يقسم امواله وغير
هذا وهو امور الاول ان المقتضي للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح
رافعا فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال ما يقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا
عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم سليما عن المعارض رافع والجواب الكل
انا نريد بثبوت المقتضي ثبوته في الزمان الثاني فهو ممنوع وان اريد ثبوته في الزمان الاول فهو مسلم ولا
ينفع في المط الثاني ان الثابت اولا لا يلزم منه الموثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الآخر
لا الموثر فان كان التقدير تقدير عدم العلم بالموثر يكون بقاؤه ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد
والعمل بالراجح واجب ولا يخفى ان هذا الدليل مقلوب عليه بجميع مقدماته لانا لا نسلم ارجحية البقاء

قال لا يجوز عقلا والا لانقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني جائز الثبوت كما كان اولا

على العدم أي كما ان التقدير عدم العلم بالمؤثر في العدم في الزمن الثاني كذلك يعلم المؤثر في الوجود في الزمان
الثاني اذ الممكن نسبته ذاته الى الطرفين في كل آن على السوآء والعلم بالمؤثر في الوجود في الزمان الاول
لا يكفي بالنسبة الى الزمان الثاني الا ان يقال بعدم احتياج الممكن في البقاء الى تاثير جديد وهو متى ومنه يعلم
ضعف الاول ايضا الثالث ان الفقهاء عملوا باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل
هناك موجود في موضع الخلاف وذلك المسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل
على يقينه وكذلك العكس ومن تيقن طهارة ثوبه في حال يبني على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد
بشهادة يبني على بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب عينه منقطعة حكم ببقاء الحياة ولم تقسم امواله و
عزل نصيبه في المواريث وما ذلك الا الاستصحاب حال الحيوة وهذه العلة موجودة في مواضع
الاستصحاب فيجب العمل به يجاب عن هذا الدليل انه لم يعلم كون الحكم في المذكورات ليس الا الله
استصحاب بل لقائل ان يقول بعضها الله دلة الدالة على الحكم بنفسه وفي بعضها الحكم العادة وغيرها
الرابع ان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما تقتضيه البراءة الاصلية
كوجوب الحكم بعدم وجوب الغسلة الثانية في الوضوء حتى يرد دليل شرعي ولا معنى للاستصحاب
الا هذا ويمكن الجواب عن هذا بما ذكرناه في سابقه من الجواب وذلك ان البراءة الاصلية لم تثبت
في وقت فيكون ما عداه من الاوقات كالاستصحاب بل هي شاملة للاوقات والنزاع في
الموقت هذا ومرجع الاشارة المستثناة فيه وجوب ابقاء الحكم اي وجوب ابقاء الحكم الثابت
بدليل شرعي في الحال الثاني مع عدم الدليل الشرعي على نفيه هو معنى الاستصحاب
اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق رحمه الله ذكر في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب حكي عن المفيد وقال انه
المختار واحتج له بهذه الوجوه الاربعة ثم ذكر حجة المانع والجواب عنها المحقق قدس سره وقد ذكر في اول
كلامه ان العمل بالاستصحاب حكي عن المفيد وقال انه المختار واحتج له بالوجوه الاربعة التي تقدم ذكرها
ثم ذكر بعد ذلك حجة المانع والجواب عنها اما المفيد فقد ذكر ثلثة اوجه اولها ما ذكره المصنف هنا عن السيد
وثانيها انه لو كان الاستصحاب حجة لوجب فيمن علم ان زيدا في الدار ولم يعلم خروجه ان يقطع ببقائه
وهو الذي اشار اليه السيد قدس سره وقد سبق جوابه وثالثها ان العمل بالاستصحاب يلزم منه التناقض
فيكون باطلا وذلك لان الاستدلال به كما يصح ان يكون حجة للمستدل كذلك يصح مثله لخصمه فانه
اذا قال قبل وجود الماء للمصلي في صلوته فيثبت الحكم اذا وجد الماء كان لخصمه ان يقول استعمال
ذمته بصلوة كانت ثابتا قبل هذه الصلوة يجب ثبوته بعدها او يقول لو وجد قبل الصلوة لما جاز له
الدخول في الصلوة بتيمم فكذا فيها واما الجواب عنها فهو ما اجاب قدس من انا لا نسلم انه كل موضع
يستعمل فيه الاستصحاب يجري فيه ذلك التعرض ووجود المعارض احيانا في الادلة المظنونة لا يوجب
سقوطها حيث تسلم عن المعارض كما في اخبار الآحاد وغيرها من الادلة الظنية هذا ومن وقد بقي
في هذا المقام انه اذا تعارض الاستصحابان فيا ولي ما يتوجه عليه المنع مستندا بما يقتضيه

الآخر

الآخر ويعمل الآخر ففي هذه الصورة يا ترى الاستصحاب الثاني يمنع قوله يجب ثبوت شغل الذمة بعدها
مستندا بانه قد صلى بتيمم فتصح معه الصلوة في الطهر فيكون يحكم ببقاء شغل ذمته ومثله لو وقع
ذبابة على نجاسة مرطبة ثم على الثوب وشك في جفافها فاذا استدل احد بان نجاسة رجلها كانت
ثابتة قبل وقوعها على الثوب فثبت بعده فللمستدل ان يمنع قوله فيثبت بعده مستندا بانا قد بينا ملاقاة
فانه للنجاسة فيكون يحكم ببقاء طهارته ومما يترتب على قول المستدل ايضا نجاسة رجلها كانت ثابتة قبل
وقوعها على الثوب مع عطاء ان مثل هذه الذبابة مما هو في غاية الخفة لو وقع على رطب فلا قائل بوجوب
يتاثر منه غير معلوم والاصل عدمه وقد يستدل عليه بانه لو كان الاستصحاب حجة
لكانت بينة النافي مقدمة على بينة المثبت لاعتضاد قولها بالبراءة الاصلية والتالي باطل بالاجماع وبانه
لا يظهر منه دليل على اعتباره شرعا وما ذكروه من حصول الظن ببقاء الحكم ومن جواز العمل بذلك الظن
مردود بمنع حصول الظن لان موضوع المسئلة الثانية مقيد بالحالة الطارئة وموضوع المسئلة الاولى
مقيد بنقيض تلك الحالة فكيف يظن بقاء الحكم الاول والجواب عن الاول بان غلط المثبت اعم من النافي لا
يتاتى غلط المثبت على ظن المعدوم موجودا او حصول الظن واعتبر شرعا وما ذكره من ان موضوع
المسئلة الثانية مقيد بالحالة الطارئة وموضوع المسئلة الاولى الحاصلة مقيد بنقيض تلك الحالة فبعد تسليمه
لا ينافي حصول الظن ببقاء الحكم لان الحكم قد ثبت للموضوع مطلقا من غير تقييده باحد الحالتين فيجوز
ثبوته له مع اي حال فرض الى ان يثبت ما ينافيه ولو فرض ثبوت الحكم للموضوع مقيدا بحال او وصف فيمنع
ثبوته له مع تقييده بحالة او وصفة اخرى كما سبق من مثال التيمم وقال بعد ذلك والذي نختاره نحن
ان ينظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح
مثلا فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع فيها الطلاق كقوله انت
خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان
يكون ثابتا بعدها كان استدلاله صحيحا لان المقتضي للحلية وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا نعلم
ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا لان المقتضي هو العقد
ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي له مقيدا بوقت فلزم دوام
الحل نظرا الى وقوع المقتضي له الى دوام يجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يبقي بالا
ستصحاب ما اثبتناه فليس ذلك علة بغير دليل وان كان يبقي به امرا وراء ذلك فنحن مصروفون عنه
يعني انه بعد ذكر المحقق في اول كلامه نقل حكاية العمل بالاستصحاب عن الشيخ المفيد واختياره ذلك
واحتجاجه له بالوجوه الاربعة وذكره حجة المانع والجواب عنها قال بعد ذلك في اثناء كلامه وا
لذي نختاره نحن ان ينظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا يعني غير مقيد بوقت
وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف
في الالفاظ التي يقع فيها الطلاق كقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق

يعارض بالمنع مستدلا

وهو في غاية البعد وغلط الثاني مبني على ظن الوجود موجودا وليس بعيد لامكان عدم العلم بالوجوب وعن الثاني بانا قد بينا

لا يقع بها التوقف حل الوطء ثابت قبل النطق بها وهو ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا بعينها
لان المقتضي للتحليل العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطء
لا مفيدا لوقت فيلزم دوام الحل نظرا الا وقوع المقتضي الا الى دوامه يجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع
يعني ان دوام العقد ليس مقتضيا للحل حتى يرد انه لم يثبت بقاؤه فلم يثبت الحكم وحاصله انا قد استفدنا
من الاخبار المتواترة معنى والاخبار الصحيحة انه اذا حصل اليقين بشيء ما والشك والعلم به فلا يزول
حكم ذلك اليقين الا بيقين آخر مثل الاول فلو حصل الشك انما اليقين السابق لكن حكمه باق بحكم الاخبار
المذكورة فهنا وان انتفى اليقين بقاء العقد لكن حكمه باق مستمر الى ان يحصل رافعه بيقين فدوام الحكم
انما يستند الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فان كان الخصم بعضا الاستصحاب ما اشرنا اليه من كون الدليل
مقتضيا لاستمرار الحكم كعقد النكاح فليس عملا بغير دليل فلم قلتم انه عمل بغير دليل فليس مما فيه النزاع من
الاستصحاب في شيء وان كان يعني به امرا وراء ذلك وهو الذي لا عن دليل فنحن عنه آخذون و
مصرون صحيحا وهذا الكلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا ومصير الى
القول الآخر كما يرشد اليه تمثيلهم لموضع النزاع بمسئلة المتيمم ويصرح عنه صحة المرتضى فكانه استشعر ما يرد
على احتجاجه من المناقشة فاستدرك هذا الكلام وقد اختار في المعتبر قول المرتضى وهو الاقرب
انك قد عرفت من تضاعيف الكلام في هذا المقام ان المحقق قد ذكره مختارين احدهما الجماني
وهو ما بعد حكايته عن المبيذ في اول كلامه وثانيا تفصيلا وهو المشار اليه بقوله والذي يظهر على
مقتضى ما حكاه المص عنه في هذا الباب والذي استفاده المص منها هو ما اختاره ثانيا وهو قوله
والذي نختاره نحن ان نظر الخ واليه الاشارة بقوله وهذا الكلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا
في قوله وانه المختار ومقتضى هذا الكلام لا يخ من احد الامرين اما ان هذا التحقيق من المحقق يقتضي كون الاستصحاب
مطلقا لان مذهب المخالف ليس في حجيته مطلقا والذي افاده المص مذكور في الحاشية في وجه الرجوع
انما اختار العمل بالاستصحاب مطلقا وليس النزاع الا في الموضع الذي دليله عام فلا شك في شموله وهذا
الدليل يقتضي التفصيل وقبول ما دليله عام وعدم قبول ما ليس كذلك هو الاستصحاب واليه الاشارة بقوله
ومصيرا الى القول الآخر يعني عدم العمل بالاستصحاب كما يدل عليه تمثيلهم في موضع النزاع بمسئلة المتيمم فانه
صرح بعدم اقتضاء الدليل الحكم مطلقا والذي يكشف عن القول الآخر حجة المرتضى وكان المحقق مذكرة نقطة
الى ما يرد على احتجاجه بتلك الوجوه فاستدرك هذا الكلام حيث قال والذي نختاره نحن ان نظر الخ والاقرب عند
المص مذكور قول المرتضى رضي الله عنه وقد اختاره المحقق في المعتبر

في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في امر يؤجهد في حمل الثقيل ولا يؤجهد في الحقير واما في الاصطلاح
فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي لما فرغ من تمثيل الادلة اراد ان يشير الى
مباحث الاجتهاد والتقليد وقد البحث في الاجتهاد لان التقليد بالنسبة اليه كالتابع بالنسبة الى متبوعه والكلام
في بيان مهيته واحكامه فقوله الاجتهاد لغة تحمل المشقة في امر يؤجهد في حمل الثقيل ولا يؤجهد في الحقير

كما يؤجهد في حمل النار بحذف في النهاية الجهد بالضم الوسع والطاقة وبالفتح المشقة وقال الآمدي استفراغ الوسع
في تحصيل امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة ولهذا يؤجهد في حمل الثقيل ولا يؤجهد في حمل الخردلة وفي اصطلاح
استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل الظن بحكم شرعي وهذا التعريف وتعريف العام اخوان ولا يتوجه عليه ان دوره
لان المراد بالفقيه من حصل له الملكة ما لا المجتهد او ان الفقه هو العلم الحاصل بالاجتهاد او التمييز لكل العلوم والا
جتهاد هو السعي واعمال النفس في تحصيلها فيتغايران فليس الحد بقيل استعمال الصادر المزاد فيه في تعريف الآخر ولا انه
لا حاجة الى ضم الفقيه الاولى تركه كما فعله في النهاية اذ لا يصير فقيها الا بعد الاجتهاد لان المراد بالفقيه المتهيئ
لمعرفة الاحكام ثم الظاهر من كلام القوم انه لا يتصور فيه غير مجتهد ولا مجتهد غير فقيه على الاطلاق نعم لو استعمل في
الفقيه التحقيق لكل وجوز الاجتهاد في مسئلة دون مسئلة تحقق مجتهد وليس بفقيه هذا وقد شاع اطلاق
الفقيه على من يعلم الفقه وان لم يكن مجتهدا والاستفراغ الوسع كالجنس والمراد الاستفراغ بحيث يحس من النفس
العجز عن المزيد عليه حتى يخرج اجتهاد المقصر فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا اعتبر او قيد من الفقيه ليخرج استفراغ
وسع غيره والفقيه من له الفقه وممارسته لا من كان مجتهدا ليلزم الدور هذا القيد لان الاجنبي بعيد عن الاجتهاد
وقوله لتحصيل ظن يخرج استفراغ الوسع لتحصيل علم كما في الاحكام القطعية فانه لا اجتهاد فيها وقيد بحكم شرعي احتراز عن
تحصيل الظن بحكم عقلي او اصطلاحي فيكون كاد عليه ان يفيد الحكم الشرعي بالفرعي والا لكان استفراغ الفقيه وسعه
في تحصيل الظن بحكم اصولي لكون الاجماع وحجة الاجتهاد واجب عليه ليس بذلك البعيد التزام كون
هذا اجتهادا ويرشد اليه قول بعض الفضلاء من شرح النهاج وان اردت تحقيقه بالفروع قيدت
بالفرعية ثم انه لا بد من قيد آخر وهو ان يقول الى الدليل قطعي فيها حتى يخرج عنه استعلام الاحكام عن ادلتها
القاطعة كوجوب الصلوات والدلائل المجتهد في ادلتها لا يسمى اجتهادا ثم قوله استفراغ الفقيه لم يذكر بعضهم
وذكر بعضهم انه احتراز عن استفراغ غير الفقيه وسعه قال القاضي الظاهر انه لا وجه لهذا الاحتراز ولذا
لم يذكره حجة الاسلام ارادة الغزالي والآمدي وغيرهما فانه لا يصير فقيها الا بعد الاجتهاد وقد عرفت
ان الفقيه من له الفقه اعني تمييز المعرفة للاحكام فلا قصور وقد اختلف الناس في قوله للتجزي بعض
جزئيات في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله
ان يجتهد فيها او لا ذهب العلامة رحمه الله في التهذيب والشهيد في الذكرى والدروس والاردبيلي في جملة
من كتبه وجمع من العامة الى الاول وصار قوم الى الثاني حجة الاول ان اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء
فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعلم عليه بادلة غيرها لا مدخل له فيها وح فكما جاز له الاجتهاد
فيها فكذا هذا اختلفوا في الاجتهاد في انه هل يقبل التجزي بمعنى ان يكون المكلف مجتهدا في بعض
المسائل دون بعض وتصويره ذلك بان يحصل للعالم بحسب ظنه جميع ما هو مناط الاجتهاد واصله في بعض المسائل
الفرعية فقط سواء كان هذا الظن مطابقا للواقع ام لا حجة الاول ان يجتهد فيها ام لا قال قوم نعم
وآخرون لا وتوقف قوم لحجة الاولون بان المجتهد اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى
المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعلم عليه بادلة غيرها لا مدخل له فيها وح فكما جاز له الاجتهاد فيها

فكذا هذا ويجب من وجوه تعلم من تحقيق المقام ذكرنا فيما يأتي الاول انا لما لم نكن محيطا بجميع الاحكام فظننا عدم المعارض
لانحصار المناط فيما علم اضعف من ظن المحيط بالكل فلا تساوي وعلى تقدير تساوي ظنهما فلا نسلم
تساوي قوتهما في الاستنباط وايضا لا نسلم ان مناط الاعتماد في المحيط بالكل ظنه من حيث الظن حتى يستلزم الا
عتماد في كل ما يساويه بل ربما كان للاجماع وغيره وايضا لا نسلم ان الغالب في الحادثة التي تكون من الفرائض كالميراث
مثلا ان يكون اصلها وماخذها في الفرائض دون غيرها فمن لاحاط بما ورد من الآيات والاحاديث وما وقع
عليه الاجماع من الفرائض امكنه الاجتهاد في تلك الحادثة وان لم يكن له الاجتهاد في غيرها فاية مانع في الباب ان يق
لعله شذ منه شيء مما يتعلق بها لكن هذا خلاف الظ وذلك لان كون ما تعلق بهذا المسئلة مذكورا في غيرها
ولا يكون مذكورا في بابها خلاف الظ من المتعارف او انه شيء نادر والنادر لا يعتد به والفضل انه اذا اعتقد
له ادلة بعض الاحكام واطلع على البواقي التي يمكن الاطلاع عليها من حيث انه لا ارتباط لها بتلك الادلة المعلومة
لا يحار العمل بما يعلمه والا فلا ولا يحتاج الى ان يعلم البواقي من حيث انها ادلة على احكام اخر وكيفية دلالة تلك
الادلة عليها ولا يجوز ان يقتصر على ما يعلمه من الدليل اذ ربما كان في الآيات الاخر والاحاديث الاخر ما
يافي ويحتاج الى الجمع بينهما فيختلف الحكم باعتباره ولا ان يكتفي بضبط العلماء وجعلهم كل دليل في باب يخصص اذ
بعد ذلك الجعل وقوع الحادث في غيرها خاصة غريب ولا يرجع الا نوع تقليد الا ان يكون هناك امارات
موجبة لغلبة ظن عدم المعارض كتعاضد النصوص وندور المخالف والموافق لاصول المذهب وغير ذلك اذ
قد يصير المسئلة بتلك القرائن بحيث يحصل الظن الغالب بانه ليس في الامارات التي لم يطلع عليها ما يعارض دليل
المجتهد معارضة مساوية او اقوى فان قيل انه لا يجوز للمجتهد الاجتهاد في الحادثة الا بعد الاحاطة بجميع ما ورد
من الآيات والاحاديث والاجماع المتعلقة بتلك الحادثة وينبغي ان يعلم ايضا تلك الحادثة والاحاطة
اذ لو لم يعلم ان شرائط الاجتهاد حاصلة له لم يجز له الاجتهاد وعلى تلك الاحاطة لا يتيسر مع الجهل
ببعض المسائل والجواب انه يكفي في حصول العلم بالاحاطة العلم الاجمالي بقدر ما لا بد منه كما لعلها بانه آية
رواية لها مدخل في الحادثة وانه ليس لها ذلك بل نقول يمكن ان يحصل العلم بان ما يحتاج اليه في
الاجتهاد في هذه الحادثة المخصوصة ليس خارجا عن مسائل معدودة محصورة بالتواتر او بشهادة
عدلين مجتهدين او الشياع او المجتهد الواحد ايضا ان قلنا بقبول خبر الواحد وبانه لما احاط بدلائل تلك
المسئلة على وجه الاستقصاء صار مساويا للعالم بها وبغيرها من المسائل وكما جاز للمتأخر
الافتاء بها فكذا جاز للاول على انا لو لم نقل بكمال الاطلاع على كل فيجب ان يجعل المجتهد شيئا من المسائل
للزم ان لا يتحقق الاجتهاد في شيء من المسائل الا بعد كمال العلم بما خذ كل مسئلة مسئلة وذلك باطل بالاجماع
لما نقل عن مالك انه سئل عن اربعين مسئلة فاجاب عن اربع وقال في البقية لا ادري فلو لا انه
يصح الاجتهاد في مسئلة دون اخرى لما جاز ان يجيب عن البعض ويقول فيما عداه لا ادري مع انه مجتهد
بالاتفاق ان قيل انما لم يجب في المسائل لتعارض الادلة فيها قيل فلم صار حكم الجاهل بالاحكام ما يجب ان
لا يصح الجواب حتى يحصل اجتهاده فيها ان قيل لا تعلق للجواب عن مسئلة قيل فكذلك القول في التخيير

ان قيل

ان قيل التخيير ناقض عن العالم المطلق لاطلاعه هذا على ما لم يطلع عليه ذاك فظهر ان الظن اذا حصل للعالم المطلق
من حيث اطلاعه على جميع الماخذ والادلة لم يحصل الظن لمن حصل له البعض ومدار العمل على الظن فلا يتوجه
له الاجتهاد قيل نفسه عن العالم المطلق غير قادح في حصول الظن له ايضا فان المجتهدين قد يكون احدهما اعلم
من الآخر مع انهما شريكان في حصول الظن كل باعتبار قيل يلزم من هذا ان يتوقف انه نصف مجتهد وثلثه وربعه
على ما ذكره بعض الاصوليين ولم يقل بهذا احد واجيب بان هذا توصل بالعبارة الى ابطال المعاني ومثله غير مسموع
ويمكن ان يستدل على جواز التخيير ايضا برواية ابي خديجة عن الصادق عليه السلام انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا
الحديث الا ان توقف موضع النزاع ظن التخيير لا العلم والمذكور في الحديث هو العلم اعترضوا بانه لو صح التخيير
كما يقولون لزم الدور من حيث ان صحة اجتهاد المخير في المسئلة فرعه كما سيجيء التسليم مثلا موقوفة على صحة
مسئلة ان الاجتهاد يتخير وصحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوفة على اجتهاده في تخيير الاجتهاد واجيب
بمنع كون صحة الاجتهاد موقوفة على اجتهاده في مسئلة التخيير وانما توقف على صحتها نفسها على ان التوقف فرع
المغايرة وظ ان صحة اجتهاده في المسئلة الفرعية عين صحة اجتهاده في تخيير الاجتهاد فلا مغايرة ان قلت
تخيير الاجتهاد مختلف فيه فيكون العلم متوقفا على الاجتهاد فيه ويلزم ح توقف الاجتهاد في تخيير الاجتهاد
اجتهاد على الاجتهاد وهو دور واجيب بان الاجتهاد المختلف في تخييره هو الاجتهاد في الفروع لا في اصول
وح فيمتنع كون الاجتهاد موقوفا على جواز الاجتهاد لان ذلك من الاصول لا من الفروع
احتج الآخرون بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما
يعلمه من الدليل واجاب الاولون بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وحيث يحصل
التجويز المذكور يخرج عن الفرض احتج المانع بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم
المعارض المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجاب عنه الاولون بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك
المسئلة بحسب ظنه وحيث يحصل التجويز المذكور يخرج عن الفرض واجابه العلامة رحمه الله بان تجويز تعلق
المعلوم بالمجهول يستدعي الفرض اذ المفروض كما عرفت حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة في ظنه نفيا
او اثباتا واذا كان لا مركز لذلك فقيام ما ذكر من الاحتمال البعيد لا يقدح في ظن الحكم فيجب العمل به والظ
من الحاجة التوقف في هذا الحكم قيل ولا يخفى ان الظن بحسب حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة عن كاف
بل لا بد من ظن عدم المعارض ولا يحصل ذلك في غير مجتهد الكل الا بما سلف وفيه نظر لهذا وح رجع الكلية
في تعلقه ما يعني الدليل بان يكون نقضا للكلي مفارضا لمقتضاه ومن البيان في من الدليل وكذا الصغير في
ظنه من جهة المجتهد كما لا يخفى اي بحيث يحصل له ظن عدم المانع والتحقيق عندي في هذا المقام ان فرض
قادر على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المطلق لها فغير ممتنع ولكن الاشكال
في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس له نعم لو علم ان العلة في العمل
بظن المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسئلة امكن الالحاق من باب منصوص العلة الحق في مقام
التخيير التفصيل وهو ان فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي فيه

استنباط المجتهد المطلق انما ليس بمحال وغير ممتنع عقلا لكن الشك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط با
لمساواة فيه للمجتهد المطلق لا يخلو من نوع قياس ونحن معشر الامامية لا نقول به الا ما يستثنى من انواعه
وهو قياس منصوص العلة فان حصل العلم بان العلة في العمل نظن المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسئلة
امكن الحاق المتجزي به على انه من باب منصوص العلة كما هو مذهبنا العلامة على ما عرفت قيل عليه انا لا نسلم
على ثبوت التجزي بالمساواة لظن المجتهد المطلق او التقليد فيه حتى يلزم المحذور المذكور بل بالدليل العقلي
وبعوانه اذا رجع التكليف الى العمل بالظن فلا شك ان الظن الحاصل للمتجزي بعد استقراء الوسع اقوى وان
جمع ولا دليل في هذه الحالة على لزوم رجوعه الى ظن غيره او تقليده فيه لان دليل وجوب التقليد انما يتناول
المقلد القصر ولا غير وهو ضعيف قال المحشي في الحاشية قد يقال ان الظن الحاصل بالتجزي ارجح مما يحصل من
التقليد في العقل فاذا فرض تعيين العدول من الراجح الى المرجوح وجوابه انه قد مر منا في الفرع العمل بخبر الواحد
ان العمل بالشهادة والفتوى غير منوط بالظن ولو نوزع في ذلك فالقطع بالانافة به منتف قطعا وبدونه
لا يتم المط انتهى كلامه تعالى وهما نوقش بمنع المرجحية المذكورة بالنسبة الى مجتهد الكل وهو محل تردد ولكن
الثاني في العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز ان تكون هي قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذا
اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال القدرة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطاء
من الناقصة فكيف يستوي بان سلمنا الكلي يعني ان الكلام والخطب العظيم بنفي العلم بالعلة على تقدير فرض
النص عليها وفي اثباته خرط القتاد لعدم النص على العلة اذ فرض النفي لا يستلزم وقوعه واذا فقد النص
مطلقا رجع الى تخيير العقل وح فمن الجائز عقلا ان تكون هي قدرة المجتهد المطلق على استنباط المسائل بل
كلها بل هذا اقرب من جعل العلة هي مطلق القدرة الى الاعتبار العقلي من حيث ان عموم القدرة لجميع المسائل بل
انما هو كمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطاء في الاحكام المستنبطة مع طرفها المستدل
عليها بها كما هو شان المجتهد المطلق من القدرة المهما الناقصة عن تناول الجميع وشموله كما هو وظيفة
المتجزي فكيف يحكم بالمساواة بينهما فانه تحكم وح فلا مساواة هذا ولقائل ان يقول ان الذي يدل
على جواز الاجتهاد والعمل به يدل على التجزي بالمعنى الذي ذكره اما العلم بجميع الاحكام بالفعل غير معتبر اجماعا
وكذا الاستعداد القريب والتحقيق لجميع الاحكام غير معتبر ايضا اذ الظاهر من حال المجتهدين خلاف ذلك
لان مقتضى هذا الحجج لا يحتاج في اكثر الاحكام الى النظر فيبقى بل اما ان يحصلها بلا تامل ويفكر وما
يحتاج الى التامل ايضا لم يحتج فيه الى زمان طويل اكثر من تصاريف يوم او يومين ثم لا يخفى ان الظاهر من تتبع
احوال المجتهدين خلاف ذلك ايضا وايضا فان العلم بحصول هذه المرتبة بحيث يتمكن العمل به ويمكن للغير تقليده
بعيد جدا اذ الاحكام تتزايد بالوقائع وتلاحق الافكار وكذا اعتبار العلم بجملة غايته من الاحكام فانه
يوجب عسر الاطلاع عليه فبقي ان يكون المعتبر قوة على استنباط جنس الاحكام بحيث كل مسئلة يريد
استنباطها يظن حج انتفاء المعارض فيه حج يساوي المتجزي بالمعنى المذكور المطلق بالمعنى المشهور مع ان
ما رواه الكليني عن ابي حنيفة عن ابي عبد الله عليه السلام يؤيد ما ذكر من قبول التجزي روى في الكافي

المعنى

عن احمد بن محمد

عن احمد بن محمد عن محمد بن الحسن بن علي عن ابي حنيفة قال قال ابو عبد الله عليه السلام اياكم ان يحاكم بعضكم
بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه حكما فاني قد جعلته قاضيا
فتحاكموا اليه هذا واما تحليل ابعدية الخطاء في جانب المجتهد باعتبار كمال القوة فمن الجائز ان يكون التجزي في
قوة الشدة لكونه اعلى مرتبة في العلم مع حصول ما يعتبر في هذه المسئلة فهي من المأخذ والشروط وظنه
ظن بنفي المعارض له على ما هو المفروض ولعله يدل كما في المطلق هو لها فلا يجدي ايضا سلمنا لكن التعويل
في اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به وافضى ما يتصور
في موضع النزاع ان يحصل دليل ظني يدل على مساواة التجزي للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي عليه يفضي
الى الدور لانه تحرير في مسئلة التجزي وتعلق بالظن في العمل بالظن يريد انه على تقدير فرض تسليم المساواة
بينهما في الظن يحصل التفاوت بينهما باعتبار اختلاف الطرق الدالة على اتباع الظن الموجب للعمل بيان ذلك
ان التعويل في اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به
حيث لا يمكن الاطلاع على قول المعصوم في نحو هذا العصر بخلاف التجزي فان اقصى ما يتصور في حقه
ان يحصل دليل ظني يدل على مساواته في الاعتماد على الظن للمجتهد المطلق الا ان يقال مساواة التجزي
بالمعنى الذي ذكر للمطلق قطعي عند المحقق السابق واعتماد المتجزي على ذلك الدليل الظني يفضي الى
الدور ايضا لانه تحرير في مسئلة التجزي وتعلق بالظن في العمل بالظن تقرير الدور قد تقدم في قوله
هنا في تقريره ايضا ان صحة اجتهاد المتجزي في مسئلة استصحاب التسليم مثلا تتوقف على صحة اجتهاده في
مسئلة تجزي الاجتهاد وهو ايضا اجتهاد في مسئلة معينة فتتوقف صحته على صحة الاجتهاد في تجزي الاجتهاد
فيدور والجواب ان الاجتهاد المختلف في تجزيه هو الاجتهاد في الفروع وهذه المسئلة من الاصول
فصحة الاجتهاد فيها لا يتوقف على جواز تجزي الاجتهاد في الفروع ويوجه اخر ايضا انه لا خلاف في جواز
التجزي في المسائل الاصولية وانما الخلاف في التجزي في المسائل الفروعية ولا يخفى ان جواز التجزي في
المسائل من المسائل الاصولية لا الفروعية فلا دور وكان وجه عدم الخلاف في جواز التجزي في الاصول
ان مناط الكثير منها الادلة العقلية القطعية الحاصلة بكثرة زيادة التتبع وليس فيها احتمال المعارض بخلاف
الفروع الشرعية وقوله وتعلق بالظن في العمل بالظن يعني انه استدلال وقوله بالظن في العمل به ظاهره
انه وجه اخر لبيان الدور وتقريره ان العمل بالظن في مسئلة استصحاب التسليم مثلا يتوقف على جواز العمل
بمطلق الظن وجواز العمل بمطلق الظن يتوقف على جواز الاجتهاد المفروض والاجتهاد في الصورة المفروضة
دليل ظني فيتوقف العمل به على جواز العمل بمطلق الظن فيدور وجوابه منع كون دليل الاجتهاد في الصورة
المفروضة ظنيا وقد سبق لكن الظاهر ما يقوله المص اما الحق ان يتبع وجوده في ذلك الى المطلق
فتوى المجتهد المطلق وان كان هكذا لكنه خلاف المراد اذ الغرض الحاقه ابتداء بالمجتهد وهذا
الحاقه بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض الحاقا بالاجتهاد يعني ان فرض رجوع المتجزي في
تجزيه الى فتوى المجتهد المطلق له في ذلك اي الحكم بجواز التجزي وان كان امرا ممكنا لكنه خلاف

المعنى المراد هنا اذ المفروض لحاقه اولا وبالذات بالمجتهد فهل الحاقه بالمقلد يجب الذاتي وان كان ثانيا وبالعرض
الحاقا له بالاجتهاد والحاصل ان رجوعه فيما لم يكن له طريق الا الظن من مضار الدليل المسئلة في عين وعدم المعارض له
في باقي الادلة يقول المجتهد المطلق هذا الحكم ودليله مخفي كذا وليس له معارض سالما وارجح فيرجع المتحري
الى قوله وفيه انه لا يقول المجتهد المطلق على ان المتحري يعمل باجتهاده ولا يقلد المطلق اذ الدليل الدال
على عمله بالاجتهاد اقوى من الدليل الدال على تقليده وتقديم الدليل الاقوى مما يحكم به العقل والنقل وذلك لان
ترك عمله بما ظنه بعد استفراغ الوسع ترجيح للمرجوح وهو مخالف المعقول بخلاف ترك التقليد و
احتمال بطلان التقليد حيث ذهب جماعة الى عدم جواز التقليد بل يجب على كل احد ان يقف على الحكم بطريقه
ذهب اليه معتزلة بغداد ونسبه الشهيد في الذكرى الى قدماء اصحابنا فيكون اعتقاده في احكام الله تعالى في
حقه ما ادى اليه اجتهاده اقوى من احتمال ان يكون ذلك مما افتى به مقلده ولان العمل بالتقليد مشروط
بعدم الاجتهاد فحيث ما ظن الاجتهاد او شك فيه لا يتحقق ان حكم الله تعالى في حقه ما افتى به المجتهد مقلده وقد
افادت الامارات ان حكم الله تعالى في حقه ما ادى اليه اجتهاده ومع ذلك فالحكم في نفسه مستعد لاقتضائه
ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت ترك التقليد و
الاجتهاد وهو غير معروف يعني انه يلزم مع مخالفة المراد اللازم من رجوع المتحري الى فتوى المجتهد
كون الحكم بجواز التحري في حد ذاته امرا مستعدا لانه وذلك لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط
كما هو وظيفة المجتهد والرجوع فيه الى التقليد كما هو شان العامي ويعبر عنها بالتحري وهو غير متعارف
وان شئت التعبير بعبارة اخرى غير هذه قلت ترك التقليد والاجتهاد معا وهو ايضا غريب غير معهود
منهم بيان تحقيق التركيب انه اذا قلنا في اصل التحري فلا بد من العمل به في الفروع فهو في كل فرع مقلد
متحري لوجود الاصل في كل فروع وهو جمع بين امرين متغايرين كما لا يخفى ومنشأ ذلك فرض رجوعه في
التحري الى فتوى المجتهد مع انه لا يخفى ما في الرجوع كما سبق من ان مسائل الاصول لا تقليد فيها
اصل والاجتهاد المطلق شرائط يتوقف عليها وهي بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة
على المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومعاني الالفاظ العربية ما يتوقف عليه استنباط
الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو والصرف ومن
الكتاب قدر ما يتعلق بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها فلو بقي كتاب لا
يستدلال للاجتهاد المطلق وهو الاجتهاد في الكل او الاعم بحيث يدخل فيه المتحري والاول اظهر
شرائطه معروفة عند القوم يتوقف حصوله عليها اعم ما يتوقف عليه الكل او البعض وهي بالاجمال ان يعرف
جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية ويتمكن منها في الجملة وهو كون المكلف بحيث
يتمكن من الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام ولهذه الملكة شروط مذكورة في الكتب المطولة
اشار المص الى بعضها بقوله وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومعاني الالفاظ العربية المطابقية والتضمنية
والالتزامية المدلول عليها بالدلالة الوضعية وما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب

عند مخالفة الظن ولانه كلما
يتطرق الى دليله من الاحتمالات
يتطرق مثله الى دليل مقلده هذا
مع احتمال كذب المجتهد م

في المتحري م

مقلد متحري م

والسنة

والسنة ولو بالرجوع الى الكتب المعتمدة المشهورة وذلك لان الكتاب والسنة اللذين هما مبادي الاحكام
الشرعية عربيان لا يمكن الا بمعرفة اللغة كما لا يخفى ويدخل فيما يتوقف عليه الاستنباط من معرفة اللغة ومعاني
الالفاظ النحو والصرف ولا يتوقف ذلك على معرفة جميع الالفاظ والمعاني المذكورة بل يكفي بها علما بل ما
يحتاج اليه في الاستدلال على استنباط الاحكام الشرعية وهو القدر الذي يحصل به فهم كلام الله ورسوله وقوله
عليهم السلام بالحفظ ولو رجع اصلا صحيحا عنده موضوعا في معاني الالفاظ المتداولة في ذلك يجب رجوعه اليه عند
ارادة الاستدلال كالنهاية والقاموس والصحاح والمجمع والمغرب ولم يحتج الى الحفظ وبالجملة لا بد من معرفة
قدر يحصل به التمكن بسببه لحفظ العلم بمفردات كلمات العرب ومركباتها واحوالها من الفاعلية والمفعولية ولا يحتاج
استثناء والتمييز لتاتي له لاستنباط من الكتاب والخبر العربيين وذلك لان واجب وما لا يتم الواجب
الكفائي الا به فهو واجب كفائي وكذا يجب ان يعلم من الكتاب العزيز القدر المحتاج اليه مما يتعلق بالادلة
احكام الشرعية بان يكون له علم بموقعه بحيث يتمكن من الرجوع اليه عند الحاجة ولو بكتب الاستدلال المشهورة
المعروفة بالضبط لان موضوعها ذلك ولا يجب معرفة جميع الكتاب بل قدر ما يتعلق بالاحكام التي يريد
استنباطها وذلك يحصل بانه تقريبا على ما هو المشهور ولا بد ان يعرف البواقي من حيث انها لا دخل لها
في استنباط ذلك الحكم وليس فيها ما يعارض الآيات التي يستنبط منها الاحكام واما ما عدا ذلك من الآيات
الدالة على البعث والنشور والقصص والمواعظ واحوال القرون الماضية وغير ذلك مما لا تعلق لها
بالاحكام الشرعية فلا وكذا الكلام فيما يجب من معرفة الاحاديث لا ما تعلق فيها بالآداب والمواعظ ومكارم
الاخلاق كما سيجيء ان شاء الله تعالى واما الواجب معرفة ما تعلق فيها منها بالاحكام الشرعية وكيفية
دلالتها عليها من مواضعها بالتفصيل بحيث يجد ما اراد اطلاقها ويدخل في قوله عالما بمواقعها معرفة
الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والظاهر والمؤول والعام والخاص والمطلق والمقيد الى غير
ذلك مما يتوقف عليه فهم المعنى والعمل بموجبه وكذا يدخل فيه معرفة مراد الشارع من خطابه وذلك لا يتم
الا بمقدمتين احداهما ان يعلم ان الشارع لا يخاطب الا بما يقصده لانه لو جاز عليه خلاف ذلك لم
يكن مأمونا في كل واحد من اوامره ونواهيه ان لا يقصد به افهام معناه وح لا يبقى في خطابه دلالة على طلب فعل
المأمور به وترك المنهي عنه وثانيهما ان يعلم من حال الشارع انه يريد باللفظ ما يدل عليه ظاهره اذا تجرد عن
القرينة وما يقتضيه مع القرينة ان نصت اليه القرينة اذ لولا ذلك لجاز في كل خطاب ظاهر الدلالة على معنى
ان يريد به خلاف ذلك فلا يبقى للكلف وسيلة الى معرفة المراد بالخطاب الشرعي ولا يتحقق ذلك الا بمعرفة
حكمة المخاطب وعصمته من فعل القبيح والعبث والعلم بكونه حكيما منزها عن فعل القبيح والاخلال بالواجب
متوقف على كونه عالما بقبح القبيح ووجوب الواجب واستغنائه عن فعل القبيح وترك الواجب
وذلك موقوف متفرع على العلم بوجوده واتصافه بالقدرة الذاتية والعلم الذاتي والارادة والحيوة وغير ذلك
من صفات الكمال ونعوت الجلال ولا يتم ذلك كله الا بمعرفة التحسين والتقبيح الذاتيين هذا والكتابة
في مواقعها للاحكام ويحتمل عودة الآيات المدلول عليها بالقرينة وان لم يسبق لها ذكر كقوله تعالى

الالتزامية م

حتى تواترت الحجاب ردوها وما تحتمله المحث الجديد من التقدير بحسب الحاجة اليه حيث حال وانما اثبت الضمير
لان الكتاب عند الاصوليين يرفع ومعنى الجمع لانه ليس المراد عندهم المجموع بل ما اعتمد عليه وعلى كلام هذا مضمون كلامه
وهو كما ترى ومن السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها و
يعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها وان يعلم احوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالرجوع
ولا بد للمجتهد المطلق ايضا من معرفة ما يحتاج اليه من احاديث السنة المتعلقة بالاحكام بان يكون
عنده من الاصول المصححة ما يجمعها كالكتب الاربعة واما ما ذكره المحقق الجديد من تحصيل المراجعة عنها فاذا رآه
لملتقت اليه وان يعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها والمراد معرفتها الاجمالية بمعانيها اللغوية بما
لمواعظ والاحكام الاخروية وغير ذلك من القصص وان يكون عارفا باحوال الرجال من توثيق ومدح
وقدح وتوقف ليعرف صحيح الاخبار وحسنها ومعتلها وغير ذلك وقد كفانا السلف الصالح مؤونة ذلك
ومع ذلك فلا بد من المراجعة والنظر في اقوالهم واحتمالاتهم واحوال الرجال التي صنفوها مصنفاتهم
ومستند التعديل والجرح عند اختلافهم لينظر له بعض ما اغفلوه ويتضح له كثير مما اهملوه لكن ذكره
بعض المتاخرين والظاهر انه يكفي الاعتماد في هذا الباب على شهادة الاوائل من اصحابنا قدس الله ارواحهم
اذ تجد ضبط الجميع مع تطاول الازمنة وقد جمع ذلك كتاب المرزا الكبير فهو اصل يمكن الاعتماد عليه
في هذا الباب وان يكون عالما بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص
الجزئية ذلك من مقاصده التي يتوقف الاستنباط عليها وهو اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين ولا بد
ان يكون ذلك بطريق الاستدلال على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف فالكاتب توهمه القاصرون
من الشروط المهمة في هذا الباب للمجتهد المطلق ان يكون عارفا بالمطالب بمطالب اصول الفقه فانه
الركن الاعظم في الاجتهاد اما غيره من العلوم فليس تلك الاهمية ويتدرج فيه معرفة الدليل العقلي
وهو البراءة الاصلية فانا مكلفون بالتمسك بها ما لم يرد ناقل عنها من نص او اجماع او غيرهما
من الطرق الشرعية وكذا الاستصحاب لان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب ولا يخفى ان
استنباط الاحكام الشرعية من الادلة فرع معرفتها وموقوف عليها وهو ظ فان علم المكلف من
احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ ونحو ذلك من
مقاصده امر تشتد الحاجة اليه كثيرا لان الاستنباط يتوقف عليها ولا بد ان يكون ذلك بطريق الا
ستدلال على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف بين الاصوليين قال في الحاشية والمراد بالا
ستدلال هنا الاستدلال المحصل للقطع اذ اكان تحصيله ممكنا واما ما لا سبيل الى تحصيل
القطع فيه فحكمه حكم المسائل الاجتهادية فيعتبر فيه الظن على الاجتهاد عليه
وهذا المقام مما يختص بجماعة من العلماء الاعلام فيخفى انعام النظر فيه انتهى كلامه
وان يعرف شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه الا من فاز بتوفيق قدسية
تغنيه عن ذلك ومن الشروط المهمة ايضا ان يعرف شرائط البرهان ليتعين تحققها بكون الضرب

الشرعية والمباحث المتعلقة بها ولا بد له من معرفتها سندا متواترا واحادها واحاديثها وشهرتها وغيرها ولا بد من معرفة ما يتعلق منها م

سنخا

منتجا ومع فقدانها او فقد بعضها لا ينتج ولا يحصل وثوقه والحاجة الى ذلك عامة في جميع الادلة سواء كانت مقدماتها
عقلية او نقلية وبالتفريق وسواء كانت نصوص الكتاب والسنة او غيرهما والحاصل ان يكون له علم بالمنطق والمراد به
كيفية النظر واستفادة المجهولات من المعلومات لانه ناظر في استنباط الاحكام فلا بد له من العلم بطرق استحصال
التصورات والتصديقات المكتسبة من ضروريات وهو الاشكال الاقترانية والاستثنائية والمعرفة بما
يتوقف من المعاني المفردة وغيرها مما ذكر في علم الميزان ولا يشترط الاستقصاء في ذلك بل يقتصر على المجزي منه
وما زاد عليه تضييع اوقات ويعرف ذلك معرفة البرهان واقامة البرهان عنده ما هو مقبول عنده لا يكون كذلك
لان الاستدلال بدون ذلك ممتنع لان من خصائصهم بعقوله فانه لا يحتاج الى ذلك ولا الى تجشم الكتاب عما ذكره
بمثل ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الاصول ورد
الجزئيات الى قواعدها والتمييز بين موضع التعارض ولا بد للمجتهد ايضا من ان يكون له مع تلك الشرائط
قوة استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن المسائل الاصولية بان يكون فطنا ذكيا حسن الادراك مبتهلا للقوانين
المقومة الخارجة للاحكام ومتعلقاتها بحيث يكون له ملكة اقتدار على رد كل فرع الى اصله واستنباطه وتحصيل
الفروع من الاصول وعطف انواع الجزئيات الى قواعدها الكلية وكذا التمييز حيث يتعارض الادلة و
هي العمدة في هذا الباب والا فتحصيل تلك العلوم والمقدمات في غاية السهولة لكثرة ما تحققه
العلماء واتضاح ما بينه الفقهاء وتلك قوة فضل يؤتيه سبحانه ويقدره بوبه من يشاء من عباده والعاقبة
للمتقين قال التفتازاني وههنا دقيقة يغفل عنها الاكثرون وهي ان ما ذكرنا انما يناسب رأي من يجوز المجتهد المطلق
الذي يفتي في جميع الشرع وليس الاجتهاد عندي منصبا لا يتجزى بل قد يكون العالم مجتهدا في مسئلة دون
مسئلة فيفتقر الى ما يتعلق بتلك المسئلة لا غير ولا يضر الجهل بما لا تعلق له بها انتهى فعلم من هذا ان اختيار
ما اختاره العلامة قدس سره من قول بتجزي الاجتهاد وعليه جماعة ايضا فاعلم ان جماعة من اصحابنا وغيرهم
عدوا في الشرائط معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما
يجب منه ومما يمتنع بعث الانبياء مصدقا بايهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق
والتفصيل كما هو دأب المتبحرين في علم الكلام وناقشهم في ذلك بعض المحققين بان هذا من لوازم الاجتهاد
وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه وهو حسن مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان واما معرفة فروع الفقه
فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد لكنها قد صارت في هذا الزمان طريقا يحصل به الدربة ويتعين على
التوصل اليه وما يلحق بجهلها او تجاهلها بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد المطلق على امور قد ما
ذكرنا من الخيالات التي تشهد البديهة بفسادها والدعاوي التي تقضي الضرورة من الدين بكذبها انتهى اقول
بعض اصحابنا الامامية قدس الله ارواحهم وغيرهم عدوا في الشرائط سوى ما ذكر شرطا آخر منها ان يكون عارفا
بمحل الوفاق والخلاف بحيث يعرفه ويعرف موافقه بحيث لا يفتي بما يخالف الوفاق بل يفتي بما يوافق
قول واحد من المتقدمين فيما سبق فيه اجتهاد مجتهد واحد فقط او يعمل على ظنه انه وافقه سواء
في هذا العصر ولم يجد عنها السابقون ومنها ان يعرف الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة لئلا

يؤدي الى ما هو باطل منسوخ ومنها معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من وجود العالم وافتقاره الى صانع موصوف
بما يجب من عمائه يبعث باعث الانبياء مصدقا اياهم بالمعجزات كلها ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق
والتفصيل كما هو مذهب المبتدعين في علم الكلام ومن شان التابع الناظر عن المتبوع مخالف الشرط وما فهمه
في ذلك بعض المحققين بان هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه وانما كان ذلك التوقف
لان معرفة الشارع من حيث انه شارع تتوقف على معرفة وجوده وعموم قدرته وشموله علمه وارادته ومعرفة قدرته
انما تحصل من معرفة حدوث العالم وافتقاره للصانع قادر اذ لو كان قديما لم يحتج الى صانع قادر بل يجوز ان
يكون الموجد فيه موجبا واليه الاشارة في قول بعض اهل التحقيق وحدوث العالم بعد عدمه ينفي الايجاب وما
فهمه في ذلك بعض المحققين بان هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه ومن شان التابع الناظر عن
المتبوع مخالف الشرط فلو فرض عالم يحصل الشرائط المذكورة سابقا غير عالم بهذا حكم باجتهاده على الاول دون
الثاني واستحسنه المص واعترض بانه لا يخفى كون المتابعة لان العلم بالاحكام الشرعية وانه مطلوب من الشارع انما
يحصل بعد العلم بما ذكره الكلام بالدليل وكونه من شرائط الايمان لا ينافي ذلك انتهى ولا يخفى ان هذه مناقشة
ايضا فهي بالاعتراض عنها احرى بالاعتراض منها كما لا يخفى وايضا ذكره وصار اسرا مختصا بالمجتهد اذ هو
شرط الايمان فالكل فيه سواء واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد بل يحصل بدونها وان كان حصول نفس تصور مسائل الفروع من ذلك الكلام ان تحقق صار في هذه الزمن طريق يحصل
بها بسبب ممارستها الاطلاع عليه واعانة على الوصول اليه وذلك لان ممارسة كلام الفقهاء والفقه وتتبع
كيفية استدلالهم يوجب زيادة ملكة الاستنباط واقتناص الفروع من الاصول خصوصا الكتب المدونة
بالادلة وحاصل الكلام في هذا المقام على ما ذكره بعض الاعلام انه لا بد للمجتهد المطلق من معرفة الباري
تعالى وصفاته وتصديقه نبي الله صلى الله عليه وآله بمعجزاته وسائر ما يتوقف عليه بعض الاعلام انه لا بد
للمجتهد المطلق من معرفة الباري تعالى وصفاته وتصديق النبي صلى الله عليه وآله بمعجزاته وسائر ما يتوقف عليه
علم الايمان كل ذلك بادلته اجمالية وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل كما هو مذهب المبتدعين في علم الكلام
وانه لا بد ان يكون عالما بمدارك الاحكام واقسامها وطريق اثباتها ووجوه دلالتها وتفاصيل شرائطها وما
بها وجهات ترجيحها عند التعارض والتفصي عن الاشكالات الواردة عليها فيحتاج في معرفة الرواة وطرق الجرح
والتعديل واقسام الصحيح المتعلقة بالاحكام وانواع العلوم الادبية واما علم الفقه اعني تصورات المسائل بل الفروع
عنه فغير محتاج اليه اذ هو نتيجة الاجتهاد نعم تصور تلك المسائل والنظر في كيفية تحصيل العلوم لطائفة الاراء
والدلائل مما يفيد القوة ويدل على سلوك تلك الصنعة انتهى وربما اضاف بعضهم الى الشرائط المذكورة
امورا اخر كالحكمة وبعض مسائل الهيئة والهندسة وهو كلام الفساد وخلاف الاجماع بل مما تفتقر الضرورة
من دين محمد صلى الله عليه وآله بكذبها هذا في حق المجتهد المطلق واما المجتهد في مسئلة فيكفيه ما يتعلق بها ولا
يضره الجهل بما لا يتعلق بها على القول بالتجزي وتلك نكتة حكاية ذلك واما جعل الشيخ في الذكرى الايمان من
جملة الشروط لان غير المؤمن يجب الفحص التثبت عند خبره وهو لا ينافي العدالة والعدالة وان يكون

حافظا

حافظا بمعنى ان يكون الحفظ عليه اغلب من النسيان لتعذر الاحكام من دونه فالظاهر انه اراد المجتهد المحق والا فاجتهاد الفاسق نافع له
دون غيره واما الامر المجتهد فيه فهو كل حكم شرعي ليس عليه دليل شرعي قطعي فاذا تحقق هذه الاوصاف حل له الاجتهاد والافتاء بما
يسأل عنه من الوقائع والا فلا يحل له ان يفتي المستفتي بل يصده عن حاله وكذا لا يجوز للمستفتي ان يستفتيه حتى يعلم منه ذلك بمارسة العلماء ومشاهدتهم له باحتفاف منصب المجتهد
ولا يجوز ان يكتفي بمشاهدة المفتي مصدرا
ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا هم
دعه بابال العوام عليه ولا اضافة بالزهد والتورع فانه قد يكون غالطا في نفسه كما قال المحقق ذكره والله تعالى مطلع على سرائر
عباده هذا واعلم انهم اختلفوا في جواز تجزي الاجتهاد كذلك اختلفوا في جوازه في عصر عن مذاهب احدها يجوز مطلقا والثاني
يمتنع مطلقا والثالث يجوز للقاضي بين القضاة والولاة دون الحاضر من الرابع ان ورد فيه اذن خاص جاز والا فلا والخامس لا
يشترط الاذن بل يكفي السكوت مع العلم بوقوعه اختلف القائلون بالجواز فمنهم من قال وقع التعبد به ومنهم من توقف في مطلقا ومنهم
من توقف في الحاضرين دون الغائبين ويتفرع على هذا الخلاف جواز الاجتهاد في الاحكام بالظن مع القدرة على اليقين
لتأخير في موارده كالاجتهاد في وقت الصلوة مع امكان الصبر الى اليقين وشرائط الصوم والا مع الجواز فاحتاج الطريق الى اليقين مع
مجال الغيم ونحوه هذا واسم الاشارة للمذكر من الشرائط اذا عرفت هذا والدية بالتي العلم يقول درية علمته دريه ودريا وما
ادراه بكذا اي ما اعلمه واللجوء الى الولوع به والهج بالشيء اذا اغرى كذا به الصحاح والجهل عدم العلم بالشيء والتجاهل تكلف الجهل
اصل اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين واحد المختلفين في العقليات التي وقع التكليف بها واحد وان
الآخر مخطئ آثم لان الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر فيستحق العقوبة وخالف في ذلك شذوذ من اهل الخلاف
وهو مكابرة من الضعف واما الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها واحد والمخطئ غير معذور وان
كانت مما تفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد استفراغ الوسع فيها ولا اثم عليه ثم قطعا من غير خلاف هو
يقينا به نعم اختلف الناس في التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معينا لله فيها بل حكمه ما تابع لظن المجتهد فما ظنه
فيها كل مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقيل ان المصيب فيها واحد لان لله فيها حكما معينا فمن اصابه فهو المصيب و
غير مخطئ معذور وهذا القول هو الاقرب الى الصواب وقد جعله العلامة في النهاية رأي الامامية وهو موذن
بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف كان فلا اري للبحث في ذلك الحكم بعد الثابت كيف طار بل فلا حرم كان ترك الاشتغال بتقرير حجتهم
على ما فيها من الاكلال اوفق لمقتضى الحال اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات
كحدوث العالم ووجود الخالق والصانع وغير ذلك من الصفات وارسال الرسل ونصب الائمة عند الامامية وبالجملة اصول الكلام
واحد وكل من قال بخلافه مخطئ آثم سواء اجتهد او لم يجتهد لانه ما يوم تقصيره الموجب لعدم اصابة الحق وخالف في ذلك الجاحظ
وابو عبد الله بن الحسين العنبري وهذا الا ان كل مجتهد في العقليات مصيب وليس مرادهما من الاصابة مطابقة الاعتقادات المختلفة
لما في نفس الامر فان ذلك معلوم الاستحالة من بديهة العقل للزوم اجتماع النقيضين بل مرادهما في الخروج والاثم عن المخطئ
باعتقاد خلاف الواقع وخروجه عن العهدة بذلك الاجتهاد محقين بان اعتقاد نقيض الاعتقاد غير مقدور بجلاء المقدور بالذات
وهو النظر والاجتهاد فانه من قبيل الافعال دون الاعتقاد فانه من الصفات النفسية دون الافعال الاختيارية لحصولها
يؤدي اليه الاجتهاد بعد ضروري واعتقاد خلافه ممتنع لا يكون مقدورا والظاهر على ما ذكر بعض الاعلام ان المراد من المجتهد هنا
المجتهد اللغوي لا الاصطلاحي والمختار ترك هذه المسئلة كان اولى كما فعل صاحب المناهج لان الكلام في الاجتهاد وآثاره
حكاية بالمعنى المصطلح الا انه ذكرت هنا تبعا واستطرادا فاستقلال المجتهد هنا محال لا حقيقة واحتج الجمهور بان الله تعالى كلف

بالعلم بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وقوله فاعلم انه لا اله الا هو ونصب عليه دليلا والا لزم تكليف ما لا يطاق
وهو ممتنع على الله تعالى فمن لم يدرك من المجتهدين ذلك الدليل هو معذور فلا يحرج عن عهدة التكليف باجتهاده واعتوض
عليه اولا بالمنع من وضعه لهم ادلة قاطعة على تلك المطالب والخطأ المذكور في الآية للرسول صلى الله عليه وسلم
من محال العقل ما لا يخفى ومن المعلوم قصور عقول امته عنه وفيه نظر لان الدليل القاطع ثابت بالنسبة الى الامة
واجب عليهم لوجوب التأسي به صلى الله عليه وسلم على القول بانهم مكلفون بالعلم وثانيا بان هذا الدليل يجري في المسائل الاربعة
ايضا بناء على ان الله تعالى في المسئلة الاجتهادية قبل الاجتهاد حكما معينا بان يقال انه كلف فيها بالحكم المعين ونصب عليه
دليلا والا لزم تكليف ما لا يطاق فالمخطئ فيه مقصر فيجري في عهدة التكليف فيكون مأثوما بتقصيره كما هو مذهب بشر المريسي
وثالثا بانه ان اريد انه مكلف بالعلم في جميع العقليات فهو ممنوع وان اريد بعضها فمسلم ولا لزم ان يكون المصيب
في جميع العقليات واحدا والجواب انه لا قائل بالفصل وتفصيل الكلام في هذه المقام على ما ذكره بعض الاعلام هو
ان تلك النظريات اما قطعية او ظنية والقطعية اقسام كلامية واصولية وفقهية اما الكلامية فمعنى بها ما يدرك بالعقل
من غير ورود السمع كحدوث العالم واثبات الصانع وصفاته ونحو ذلك والحق ان المصيب فيها واحد والمخطئ آثم فان
اخطاء ما يرجع الى الايمان بالله ورسوله فكفر والا فآثم مخطئ مبتدع كالقائل بالرؤية وقدم القرآن وارادة الكائنات من
الشر والمعاصي كما هو مذهب الاشعري والا يلزم الكفر بها واما الاصولية فمثل حجية الاجماع وخبر الواحد وغيرهما
مما ادلته قطعية فالمخطئ فيها آثم واما الفقهية فالقطعية منها مثل وجوب الصلوات الخمس والزكوة والصوم
والحج وتحريم الزنى والربوا وكل ما علم قطعا من دين محمد صلى الله عليه وسلم فالحق فيها واحد والمخالف آثم فان انكر ما علم ضرورة
من دين الله كتحريم الخمر ووجوب الصلوة فكافر ولذا علم ان طريق النظر كالقطعيات المعلومة بالاجماع مثلا فالمخطئ لا كافر
وبقي الكلام في تصويب المجتهدين وعدمه في المسائل الاربعة الاجتهادية فهل كل مجتهد مصيب او لا الحق ان المصيب
واحد والباقون على الخطأ والاختلاف في هذه المسئلة فرع الاختلاف في مسئلة اخرى وهي هل لله تعالى في كل واقعة
حكم معين قبل الاجتهاد او لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد وتفصيل المذاهب ان تلك المسئلة الاجتهادية اما ان لا
يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين او يكون وحينئذ اما ان لا يدل عليه دليل وامارة او يدل وحينئذ اما ان يكون
الدليل قطعيا او ظنيا فهذه اربعة اقسام الاول مذهب جمهور المتكلمين كالاشعري وابي الهذيل والجبائي
من المعتزلة فعلى هذا يلزم ان يكون الحكم فيها تابعا لظن المجتهد فيختلف باختلاف الاجتهاد الثاني وهو ان يكون لله
تعالى في الواقعة حكم معين والا يدل عليه دليل هو قول طائفة من المتكلمين والفقهاء وهو لا يرتفع ان حكم الحكم مثل في
عنق علية الطالب اتفاقا لمن عثر عليه اجران ولمن اجتهد واخطأ اجر واحد على حمل المشقة دون الخيبة الثالث ان
يكون لله تعالى في الواقعة حكم معين وعليه دليل قطعي وهو مذهب فرقة من المتكلمين وهو لا اتفقوا على ان المجتهد
مأمور بطلبه واختلفوا في ان المخطئ هل يستحق العقاب اولا فذهب بشر المريسي وابو بكر الاصم منهم الى نعم
المخطئ وغيرهما الى عدم التأثيم وكونه معذورا لخفاء الدليل وغموضه والى هذا اشار بقوله فان كان عليها دليل
قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ غير معذور وكانه اراد بالقاطع ما يقتضي حصر المصيب في نظر يجب لا
يحتاج الى تجشم الطلب الرابع ان لله تعالى حكما معينا وعليه امارة والمراد بها ما يحصل به ظن ثبوت المدلول ولا

يرتبط بانها لحاظا عقليا من وجدها اصاب ومن فقدها اخطأ ولم يأثم وهذا مذهب الفقهاء وبه الحنفية والشافعية
وهو مختار العلامة وكثير وجعله في النهاية رأي الامامية وهو مؤدى بعد الخلاف بينهم فيه واستقر المقام وحكمه
بعدم التأثيم وذلك لان الحكم الله تعالى تابعة للمصالح المقتضية للاحكام وظن انه مصلحة في ظن المجتهد حتى يكون مناطا لاحكام موجبة لحلية شيء او حرمته او وجوبه يظهر ذلك لمن تتبع قواعد العدلية والدليل على ان كل مجتهد مصيب قوله عم
من اصاب فله اجران ومن اخطأ فله اجر واحد فانه يدل على ان المجتهد قد يكون مخطئا وقد يكون مصيبا وهذا يدل على
ان في الواقعة حكما معينا قبل الاجتهاد لا متعددا بتعدد الاجتهاد المؤدي اليه والا لم يكن مجتهد مخطئا وفي الحديث ايضا دلالة
على ان المخطئ لا يأثم لانه صلى الله عليه وسلم اخبر بان المخطئ مأجور فلا يكون آثما والمصوبة بنوا منها انه لو كان المصيب واحدا والمخطئ يجب
عليه العمل اجماعا بموجب ظنه فاما ان يجب عليه متعلق الحكم الذي في نفس الامر في حقه او معرفة الله والا لزم استدراك ثبوت الحكم
بالنقيضين والثاني يستلزم التعبد بحكم لا يعلم وهو باطل اجماعا ومنها ان عمل كل مجتهد بما ظنه واجب اجماعا
ومخالفته حرام قطعا فلو كان بعض الظنون خطأ لزم كون العمل الخطأ واجبا وبالصواب حراما ويمكن دفعها بالنقض
في القطعيات فان المصيب فيها واحد اجماعا ويتفرع على المسئلة فروع منها جواز اقتداء من يعتقد وجوب السورة بمن يعتقد انها سنة
لمن قال بالتصويب جوزه لاعتقاد المأموم اصابة امامه ومن لا فلا ومنها امضاء مجتهد حكم مجتهد آخر مع مخالفته لمعتقده فمن
قال بالتصويب امضاه ومن لا فلا ومنها الجهل في القبلة اذا ظهر خطأه هل يجب عليه القضاء ام لا والمنصوص عندنا
وجوب الاعادة ان علم في الوقت دون خارجه المجتهد

اصل والمقلد هو العامل بقول الغير من غير حجة كاخذ
العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فالرجوع الى الرسول مثلا ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة
في الاول بالمعجزة وفي الثاني بما سنذكره هذا بالنظر الى الاصل الاستقلال والا فلا ريب في تسمية اخذ المقلد العامي بقول
المفتي تقليدا في العرف وهو ظاهر اذا تقرر هذا فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان
عاميا او عالما بطرف من العلوم وعزي في الذكرى الى بعض ذوي الاصحاب وفقهائنا حاكيا معنى القول بوجوب
الاستدلال على العوام وانهم الكتاب فيه لعموم الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقائع والنصوص
الظاهرة ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار التحريم فقد ابيح في الطيبات منه ودلالته والنصوص مصنوعة
ضعف هذا القول ظاهر وقد حكى عن بعض الاصحاب انكار العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء من غير نكير
واحتجوا مع ذلك بانه لو وجب على العامي النظر في ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة او عندها والقسمان باطلان اما قبلها فالاجماع ولانه
فرع من الاجتهاد وشرع في مقابله وهو الاستفتاء والبحث فيه عن المقلد والمفتي ولا استفتاء وما فيه لا يؤدي الى الاستعجاب وقته بالتطبيق ذلك يؤدي
استفتاء فيه اربع الحاجات الاول التقليد لغة اخذ من قلده بالقلادة وجعلها في عنقه والرق المعنى العرفي الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه واما عند
كما ذكره والعمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد والمجتهد بقول مثله اي كاخذ العامي بقول مثله نزول الواقعة فلان ذلك سقوط الكلفة
واخذ المجتهد بقول مثله هو مذهب الشافعي وعلى هذا فالرجوع الى الرسول مثلا ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي اتفاق كما في عند نزول الحادثة الصفة
العامي الى المفتي وكذا رجوع القاضي الى العدول في شهادتهم وذلك لقيام الحجة فيما يقول الرسول بالمعجزة وقف فيه متن
قول الشاهد والمفتي بالاجماع وسيجيء ذكره ولو سمي ذلك تقليدا كما سيجيء في العرف اخذ المقلد العامي
بقول المفتي تقليدا فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح الثاني في المفتي وهو من قام به

الفقه كما تقدمت اليه الاشارة والثالث المستفتي وهو خلافه الرابع المستفتى وهو المسائل الاجتهادية وقد مر اليه
الاشارة ولا استفتاء في المسائل العقلية على القول الصحيح اذ اقتضى ذلك فالمراد العلماء على تجويز التقليد لمن لم
يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان علما او بحصول بعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد وقال بعض معتبرية تعداد المجتهد
ذلك بل يجب ان يقف على الحكم بطريقه وقال اهل الظاهر يجوز ذلك في المسائل الاجتهادية كما في التخلص بالمال المضاف
دون المنصوصة كتحريم الربا دون غيرها ولا فرق في هذا الحكم بين العلمي المحض وبين وفاسد المسائل الظاهرة في تقليد
العامي في احكام العبادات والمعاملات وغيرها اجتمع القائل بالجواز في مسائل الفروع مطلقا نقول نعم فلولا نفر
من كل فرقة منهم طائفة وقد تقدم البحث فيما وحاصله انه نعم اوجب التعلم على بعض الفرقة وذلك يمنع جواز التقليد فقلد
غير المقلد والا كان اما غير مكلف بفروع الشريعة وهو باطل اجماعا او مكلفا بها غير عالم وهو تكليف بما لا يطاق او
بالتعلم وهو باطل والا لم التكليف بوجوب التعلم لكل المكلفين والمقدمة جلاقة فتعين التقليد وهو المطلوب الى بعض الا
ما يتم القول بوجوب الاستدلال على العوام وانهم التقوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مجاورة العلماء بعضهم بعضا
والكلام معهم عند الحاجة الى الوقائع الحادثة او النصوص الظاهرة وان لا اصل في المنازع لا بابقه وفي المصالح الحرجة مع فقد
نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة فلا يرد انهم كيف يعلمون بعد نص قاطع مع كثرة النصوص الغير المحصورة
نقول والنصوص محصورة دفع لهذا الايراد وعلى هذا فالظاهر ان لا اجتهاد عندهم عيني لا كفائي وهو ضعيف قال العلم
في الحاشية ذكر المرتضى رضي الله عنه في الذريعة بعد حكاية القول بالمنع من التقليد في الفروع انه لا خلاف بين الامة
قديما وحديثا في وجوب رجوع العامي الى المفتي ومن خالفه في ذلك كان خارقا للاجماع قال وليس يمكن المخالف في ذلك
دفع الاجماع على الرجوع الى المفتي والاكتفاء اليها ولا اقرار عليها وانما يدل وهذا الرجوع بما هو بعد وقوله هو
رجوع للتقليد على النظر والاستدلال قال وهذا التاويل معلوم ضرورة خلافه وقد حكى عن المرتضى اتفاق العلماء
على الاذن للعوام في الاستفتاء من غير نكير قال المحقق قدس سره وتدفع المانع باجماع السلف والخلف على الاستفتاء
من غير نكير ولا تعرض الدليل بوجوب الرجوع وما ذكره لا يخرج عن التقليد عند التحقيق وخصوصا عند من اعتبر حجية
خبر الواحد واستحبوا ايضا مع ذلك بانه كيف يجب على العامي النظر في ادلة المسائل المفتقرة لكان ذلك اما قبل وقوع
الحادثة او عندها والقسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه يؤدي الى استيعاب وقته بالنظر في ذلك فيؤدي
الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه والمفسدة مرجوحة الواقعة فلان ذلك متعذر لاستحالة انفاق كل عامي عند نزول
الحادثة بصفة المجتهدين والحاصل ان الناس من قائلين احدهما يوجب عليه الرجوع الى فتوى العلماء والاخر يوجب
على الاستدلال فاذا كان مامورا فيها بشيء فاما بالاستدلال او بالتقليد والاول باطل لانه اما ان يكون عبادة عن
التمسك بالادلة الاصلية وهو باطل اجماعا اتفاقا او بالادلة السمعية وهو باطل ايضا لانه ان لزمه الاستدلال فاما
من جهة استكماله عليه او من جهة نزول الحادثة به والاول باطل لان الرسول صلى الله عليه وآله وكذا الائمة عليهم السلام بعده
لم يكلفوا كل من يستكمل عقله بالاشتغال بتحصيل رتبة الاجتهاد وايضا لو اشتغل كل عاقل عند كماله بذلك لاختل
نظام العالم وانتشر فيه الفساد والثاني لم سنه تكليف بالاطاق فتعين التقليد وهو المطلوب من غير توقف
بهذا لحال من يجتهد واما المجتهد فانه لا يجوز تقليد غيره بعد اجتهاده اتفاقا والحق منع التقليد في اصول

نقوله ثم فاسئلوا اهل الذكر
كنتم لا تعلمون ولان المعاش يتوقف
باستغراق جميع الناس باسباب الا
جتهاد وهم

العقائد

العقائد وهو قول جمهور علماء الاسلام الهوس شذ من اهل الخلاف والبرهان الواضح قائم على خلافه فلا
التفات اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق رحمه الله بعد مصيره الى المنع في هذه المسائل وذكره الاصل وذكره الاحتجاج عليه قال
واذا ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر رضي الله عنه نعم وخالف الاكثرون واحتج
رضي الله عنه باتفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحريم العقائد بالادلة القاطعة للذهن
قول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوائل الادلة وهو بهذا الماخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لزم ان يوصف بالمواخذة فيحصل الغرض وهو سقوط
الاثم وان لم يكن معلوما كل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك
الادلة للشاهد منهم لكن ذلك محال ولان النبي صلى الله عليه وآله كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه
بها بل يامر بتعلم الاصول الشرعية اللازمة له كالصلوة وما اشبهها انتهى ولا يخفى ما فيه وذلك لان تحرير الادلة و
تهذيبها بالعبارات المصطلح عليها بين المتكلمين من اهل الاسلام وقع في الشريعة الواردة فيها لسان اللازمة كما يفهم من
دليل الشيخ في الواجب معرفة الدليل الاجمالي بحيث يوجب طمانينة النفس واستقرارها وهذا شيء يحصل باقل نظر و
خصوصا بالنسبة الى العلم بوجود واجب الوجود فلذلك لم يوقفوا قبول الشهادة على اسقاط المعرفة اي يحملوا
قبولها موقوفا على ذلك واذا كان بالنسبة الى ما يعتبر في الايمان لا يحتاج من تامل فلعل اختيار المحقق له وجه
ظ ولا ينافيه مثيل المص نقول لا عرابي البعر يدل على البعير وان الاقدام على المسير اسماء ذات ابراج وارض
ذات فجاج لا يدل على اللطف الخبير كما لا يخفى وللحق الحميد هنا ما قال على الدليل الثاني للشيخ حيث قال ان هذه يدل على
انه لا يعتبر في الاسلام ولا يدل على انه موضوع عنه كما هو المدعى ويمكن دفعها بان مناط الاستدلال قوله ولا
يلزمه بها فيكون بالتكليف بهذا كان المراد من وضع الخطاء والعبارة سقوط الاثم بالعفو حيث انه من الصغائر فلا

يأتي العدالة وان كان عمل كما يدل عليه كلامه لا في اصل المراد اثباته مع الجهالة لعدم جوازه هو عنده لجهله بالحكم كما يشعر
به لفظ الخطأ وان كان الدليل عاما فالمراد الجاهل بالمسئلة والحكم وح فلا يرد ان تصوير كونه موصوفا عنده بعدالة الحكم بانه غير
جائز على المكلف لا يخرج من اشكال وقال المحقق القديم دعوى المالية عريضة ان العدالة لا تحلل في اعتبارها والعلم بها
لا بد منه ولا ريب في استفادة كون الشاهد عالما بالامور من الاصول بالادلة الاولية اخف من العدالة ان لم يساويها
بل رعاية ادعى اللزوم العدالة تهتم ويدفع الغاية اصل ويعتبر في المفتي الذي يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون
امامي موثقا عدلا وح يصح رجوع المقلد اليه عملا بحصول الشرائط فيه اما بالمخالطة المطلقة او بالاخبار المتواترة او
القرائن الكثيرة المتعاضدة او بشهادة العدلين العارفين لانها حجة شرعية الا ان اجتماع شرائط قبولها في هذا الموضع
عزيز الوجود كما لا يخفى على المتأمل ويظهر من الاصحاب هنا نوع اختلاف فان العلامة رحمه الله قال في التهذيب لا يشترط
في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من
اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن بروايته له مستفيضا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه
وتعظيمه وقال المحقق رحمه الله ولا يكتفي العامي بمشاهدة المفتي مصدقا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا
باقبال العامة عليه ولا اتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون مخالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه
مع الورع شرائط المفتي بشرائط المفتي مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا وح يصح رجوع المقلد اليه عملا بحصول
الشرائط فيه وذلك اما بالمخالطة المطلقة او بالاخبار المتواترة او القرائن الكثيرة المتعاضدة او بشهادة العدلين العارفين
لانها حجة شرعية الا ان اجتماع شرائط قبولها في هذا الموضع عزيز الوجود كما لا يخفى لان من جملة شرائط قبول
الشهادة عدم التهمة ولها اسباب منها ان يجر الى نفسه نفعا ويحقق عدم التهمة هنا ما دراد الدواعي الى الرياسة
ومنصب الافتاء كثيرة فالغالب من حال العالم الذي يشهد له آخر بانه جامع لشرائط الفتوى انما يشهد بذلك ليشهد
الآخر له بتلك المرتبة فلا يحصل الظن الشرعي بشهادته ولا ريب ان الاتفاق واقع على انه لا يجوز للعامي استفتاء من
اتفق لقيام احتمال العامة فيه بل يتوقف على ما يرجح من حيث اصالة عدم العلم واغلبية العامة على الجهل اعتمادا لما الناس على الوجه
على المفتي المستفتى استفتاء من يغلب على ظنه اجتماع وصفي العلم والورع فيدل لا يجب عليه الاجتهاد البالغ في معرفة المجتهد
المتورع بل يكفيه الباء على الظن فالعلامة قدس سره لم يشترط في التهذيب المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي
فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد يكون اهل الذكر معلومي الاجتهاد وح فيشمل المظنون اجتهاده ومن غير تقييد بالعلم يكون
اجتهادهم حقا وبانه ثابت صحيح بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن بروايته
له مستفيضا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ولا يكتفي العامي بمشاهدة
المفتي مصدقا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة عليه ولا اتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون
مخالطا او مغالطا بالفتح اي اذا غلطه مغالط او شككه شكك فانقبض الغلط والشك بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط
المعتبرة من ممارسة العامي العالم بطريق الاجتهاد وان لم يكن مجتهدا وممارسة العلماء ومشاهدتهم له باستحقاق منصب
الفتوى وبلوغه اياه ولا اقوى عندي المتن هو قول المحقق رحمه الله ثم ويحتمل ان لا يكتفي عن التقليد الا باتفاق الا
اذا اثبت عنده حجة شرعية ولا يثبت ذلك شرعا الا بما ذكره المحقق واحتجاج العلامة قدس سره في الآية مردود لوجوه

اما اولا

اما اولا فلان الفرض فيها وقوع تعلمه في بلدته في الاصول حيث قال يجوز تخصيص اهل الذكر بالذين يعلم الامام بلوغ التخصيص
عليهم الا لم يفد تكون الاخبار ان المراد منها اهل الذكر فيها لا يفيد علم الامام وح يضعف الاستدلال بها واما ثانيا فلانه على
تقدير العموم يجب بسؤال العالم المجتهد ايضا لا بد من تخصيص اهل الذكر من جميع شرائط الفتوى بالنظر الى مواد الاستفتاء لا
نفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل عدم جوازه وح فلا بد من العلم بحصول الشرط او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة
العدلين والذي يظهر من كلام المرتضى رحمه الله في هذا المقام الموافقة لما ذكره المحقق حيث قال والعامي طريق الى معرفة صفة من يجب
عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ومن تقدمه في العلم والديانة
والرياسة ثم قال قدس سره وليس يطعن في هذه الجملة محل من يبطل الفتيا بان يقول كيف يعلم عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه
لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصناعة في البلد وان لم يعلم شيئا من التجارة والصناعة وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون
الادب انتهى كلام المرتضى ودعوى ظهور موافقته لكلام المحقق محل نظر اذ لم يتعرض لذي فاعلم ان حكم التقليد
مع اتحاد المفتي ظ وكذا مع التعدد والاتفاق في الفتوى اما مع الاختلاف فان علم استواءهم في المعرفة والعدالة تخير
المستفتي في تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده وهو قول الاصحاب
الذين وصل كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة بقول الاعلم اقرب واوكد ويحكى عن بعض الناس القول بالتخيير هنا ايضا
والاعتماد على ما عليه الاصحاب ولو رجح بعضهم بالعلم والبعض بالورع قال المحقق رحمه الله يقدم الاعلم لان الفتوى تستفاد
من العلم لا من الورع والقدر الذي عنده من الورع يجبر عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار بترجيحات ورع الآخر وهو حسن
المجتهد ان اتحد تعين على العامي تقليده وهذا ظاهر لا يحتاج الى النظر وان تعدد فان اتفقوا على الحكم وجب عليه الحكم
المصير اليه والعمل به وان اختلفوا فيه وجب عليه الاجتهاد في معرفة الاعلم لا الورع وان علم استواءهم في المعرفة وا
لعدالة تخير المستفتي في تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة تعين عليه تقليده وهو قول الاصحاب
وحجتهم عليه ان الثقة بقول الاعلم اقرب واوكد ويحكى عن بعض الناس القول بالتخيير هنا ايضا وحجة ذلك
ان قول كل منهما مقبول متبع ولا اعتبار بكونه اعلم او اقدم بما يحصل ظن اقوى منه وهو غير معتبر هنا كالعالم والعالم
علم وان العامي لا يجب عليه العمل بقول الاعلم وان كان الظن انه اقوى وفيه نظر لهذا قال والاعتماد على ما عليه الاصحاب قبل
عليه لو ثبت الاتفاق من الاصحاب على ذلك فلا كلام والا ففي هذا الاحتجاج نظر اذ بعد ما ثبت حجية قول المجتهد مطلقا
لا دليل على لزوم تابعية الاوثق ووجوب ذلك نعم لو قيل بانه اذا كان له وجه ولو رجح بعض المجتهدين بالعلم و
بعضهم بالورع فقال قوم بالعمل ومنهم المحقق يرجح الاعلم لاستفادة الحكم من علمه لا من ورعه والقدر الذي عنده من الو
يجبر عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار بحجاب ورع الآخر واستحسنه المص وقال آخرون بالعكس لقوة الظن بصدق
الاورع في اخباره وان كان العالم اغزر علما وطريق علم العامي بالعلم اولا وبالورع ولا زهد الى غير ذلك او غلبة
ظنه بذلك التسامع من الناس والقرائن المفيدة للعلم او الظن به لا بحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي ذلك لكونه
متعذرا عليه ما دام عاميا ولا يجوز العالم الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد له فتاء بقول مجتهد سواء كان ذلك المفتي حيا
او ميتا من غير ان يحكي عنه لان ذلك دليلنا وهل له الفتوى بما يحكيه عن المجتهد المختلف فيه في موضع واتفق
فيه في آخر وتفصيل المذاهب ان غير المجتهد هل له ان يفتي بمذهب مجتهد اقوال الاول انه ان كان مطلعا على

ما اخذ الاحكام

اربعة

اهل النظر كان جائزا والا فلا الثاني ان ذلك انما يجوز عند عدم المجتهد واما مع وجوده فلا الثالث يجوز مطلقا الرابع لا يجوز
مطلقا وهو مذهب ابي الحسين والمختار الاول لنا ذهب العلامة في التهذيب الى جواز تولية المجتهد في الفتوى بالحكم
على الاجتهاد السابق ومنع من ذلك المحقق فقد في شرائط مفتي الفتوى ان يكون المفتي بحيث اذا سئل عن مسئلة الحكم في كل
واقعة يفتي بها افتى به ويجمع اصوله التي يبني عليها وقال في موضع آخر اذا افتى المجتهد عن نظره في واقعة ثم وقعت بعينها
في وقت آخر فان كان ذاكرا للدليل جاز له الفتوى وان نسيه افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام
وان خالف وجب الفتوى بالاخير ولا ريب ان ما ذكره المحقق اولى لعزان ما ذهب اليه العلامة يوجب ان الواجب على المجتهد
تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وليس نظير المجتهد اذا اداه
اجتهاده الى حكم وافتى به ثم سئل ثانيا عن تلك المسئلة فهل يجب عليه الاجتهاد ثانيا ام لا ثالثه اولى قال فقهاء لا يجب عليه لانه
فعل الواجب وخرج عن عهدة التكليف بالاجتهاد والامر لا يقتضي التكرار ولا اصل عدم اطلاعه على ما لم يطلع عليه اولا وقال آخرون بالتفصيل
مختار العلامة في التهذيب وقال آخرون يجب تكرر الاجتهاد لاحتمال ان يطلع على خلاف ما اطلع عليه اولا وقال آخرون بالتفصيل
وهو انه ان كان ذاكرا للطريق الاول فهو مجتهد ويجوز له الافتاء كما لو اجتهد في الحال وان نسيه لزمه ان يستأنف الاجتهاد
لانه في حكم من لم يجتهد وهو مختار المحقق حيث قال اذا افتى المجتهد عن نظره في واقعة ثم وقعت بعينها في وقت آخر فان كان
ذاكرا للدليل جاز له الفتوى وان نسيه افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام وان خالف وجب
الفتوى بالاخير وهذا الخط وفصل فيه ايضا فانه ملاحظة زمان وتغير حال لا يجوز مع زيادة قوة واطلاعه
على الادلة فان كان ذلك فلا يجوز له البناء على الاجتهاد السابق والاجاد وما ذهب اليه العلامة متوجه لان
الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل وظن الحكم باق الى الحال ووجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج
الى الدليل وليس مع ان الاصل براءة الذمة من زيادة التكاليف وايضا يصدق عليه تعريف الاجتهاد وحينئذ
المفروض عليه استفراغ الوسع وبذل الجهد في تحصيل الحكم وقد حصل فلا يكون مقصرا وهو معذور في الخطاء بعد بذل
طاقته وتحمل زيادة القوة بتجديد النظر واستيناف غير محقق مع ان الاصل عدمه وربما ينعكس الامر اصل
لا نعرف خلافا في عدم استقرار المتابعة المفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا واحتمل الذلك بالاجماع
على جواز رجوع الحائض الى الرجوع العامي فيما روي عن المفتي وبلزوم العسر بالتزام السماع منه وهل يجوز العمل بالرواية
عن الميت ظ الاصحاب الاطباق على عدمه ومن اهل الخلاف من اجاز وحجة المذكورة للمنع في كلام اصحابنا على ما وصل
الينا رديئة جدا لا يستحق ان تذكر الاتفاق واقع على انه لا يشترط في الاستفتاء مشافهة المفتي في العمل بقوله بل يجوز
مطلقا ولو بالرواية عنه ما دام حيا واحتمل الذلك بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى العمل بقول زوجها العامي اذا
روي عن المفتي حكما يتعلق بتلك الحائض ويختص بها ولزوم العسر ايضا بالتزام السماع منه المفتي وهو ظ بل ربما
يكون ذلك متعذرا كما لا يخفى هذا في حق المجتهد الحي وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ام لا الظ من كلام الاصحاب
اتفاقهم على عدم جوازه واشارة بعض اهل الخلاف حجة الاصحاب على ما وصل الينا انه لا قول للميت لانعقاد الاجماع
على ان ثبت الاجماع علينا فانما هو مع وجود الحي وامكان الوصول ولو بالوسائط واما بعد ذلك فلم يتحقق الاجماع على
منعه وقد يفهم من اطلاق كلام بعض الاصحاب القول فرجع لا من الاعتبار الظن المكلف به المقلد عند تعذر
العلم وربما كان ظ بقول المتأخر من قول الحي غاية الامر منعه العمل بالاجماع الدليل على عدم القبول عليه

لا نقض الحال الاجماع وان كان مجهول النسب فانعقاد الاجماع معه موت بعيد جدا عندنا فالصواب الفوائد المتقدمة المراد من كون قول
الميت كالميت ظنه المتيقن على استنباط واما فتاوى الاخبار من اصحابنا في مدينة على ما هو مدرج الاحاديث اولا زمان الميت لا تموت
المفتي نعم بعضها الذي كان مبتنيا على حديث وقرينة الواقع فهو من باب التقية يقطع العمل به اذا ظهر المهدي يجب على المكلف التقوى
تحصيل ولعبادة الضرورية التي لا يمكن تحصيلها عادة في مدة قليلة ثم بعد تحصيلها تقدر ما يطلق كفاية فيجوز له عند عوده الى
بلده ما لم يحصل حكم يوجب عليه العود عدم العود وفي هذا الكلام نظر من وجوه الاول فيما ذكره من الثاني ويل الذي لا دليل عليه مطلقا
الثاني ما ذكره من انقطاع العمل بحديث التقية اذ الظاهر انه ليس ملحق فيه الثالث ما ذكره من وجوب التقوى على الكل فان فيه
حرجا عظيما وضعا كثيرا والذي يذكر العود من المكلف مع انه لا دليل عليه ايضا على ان عدم اعتبار قول الميت مطلقا ينافي الحديث
المتواتر بين الفريقين وهو قولهم عليهم السلام حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة فلو فرض من جملة المجتهدين
لزم ان لا يبقى حلال ولا حرام في نظرنا والذي يقتضيه النظر عدم العمل بقول الميت الذي يستند على الظنون الضعيفة كما
استنباط اهل الخلاف واما المستنبط من الاحاديث الصحيحة المستفيضة كاستنباطات اصحابنا الامامية الذي لا مخالفة
الا من لا يعمل باخبار الآحاد او من يعمل بالقياس فيجوز العمل به لان العمل على قول المعصوم الا ان التجويز بل التعميم لا يحصل
لكل مقلد بل لمن له تدرب في العلوم ويمكن الاحتجاج لامان التقليد انما شاع للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج
الشديد والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع لان صورة حكاية الاجماع صريحة في
الاختصاص بتقليد الحي والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان
المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وح فالقائل بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة
اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى افتائه فيها دور ظ وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى
لما كانت حجة الاصحاب على عدم الجواز على ما عرفت ضعيفة جدا عند الله فكذلك قال ويمكن الاحتجاج لعدم الجواز العمل الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا
بفتوى الميت بان تقليد العامي انما شاع للاجماع المنقول سابقا في قوله وحكى غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على محلها لا نظر من اتفاق علمائنا على المنع
الاذن للعوام في الاستفتاء من غير نكير وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق الاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا من الرجوع الى فتوى الميت
في موضع النزاع اذ تقليد الميت بالرواية عنه لان صورة حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج والعسر
يندفعان بتسويغ التقليد في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي
فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى افتائه فيها دور ظ وهو ظ لتوقف جواز
العمل بقول الميت على جوازه بقوله وكان هذا بناء على هذا المقدمة كذلك صريح التجريد في الاجتهاد مطلقا في الاصول
اذ لو جاز لجاز كون المكلف مجتهدا في هذه المسئلة الاصولية فيجوز الرجوع ح الى الميت ويرجع اليه في تاليف المسائل
ولا يلزم منه دور ولا مفسدة اخرى وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا
مخالف لما ظهر من اتفاق علمائنا وحكى غير واحد على المنع من الرجوع الى فتوى المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض
الاصحاب هذا وقد يستدل بان اصل التقليد لغير المجتهد قد ثبت جوازه والتعبد به واختصاصه بالمجتهد الحي دون الميت
ان ثبت الاجماع عليه فانما هو مع وجود الحي وامكان الوصول ولو بالوسائط واما بعد ذلك فلم يتحقق الاجماع على
منعه وقد يفهم من اطلاق كلام بعض الاصحاب القول فرجع لا من الاعتبار الظن المكلف به المقلد عند تعذر
العلم وربما كان ظ بقول المتأخر من قول الحي غاية الامر منعه العمل بالاجماع الدليل على عدم القبول عليه

المجتهد ليس بموجود

مع وجود الحجة ومع عدمه يرجع الحكم فيه الى العمل بالراجح حيث لم يثبت المنع منه بدليل قاطع مع ان الاصل عدمه
فرع اذا قلد العامي احد المجتهدين المتساويين في طلبه بحكم حادثة وعمل على فتواه فيها لم يجز له الرجوع عنه
في ذلك الحكم المعين اتفاقا وجوز بعضهم العدول عنه في مساوي ذلك الحكم لانه بعينه وانما تقليد مجتهد
آخر في مخالف ذلك الحكم والاكثر على جوازه لان العلماء في كل عصر سوغوا للعامي استفتاء كل عالم في مسئلة ولم ينقل
عن احد من السلف المجرى العامة منع في ذلك ولو كان ذلك محظورا لم يسع لهم اهماله والسكوت عن انكاره
ولان كل مسئلة لها حكم نفسها فكما لا يتعين لاولى للاتباع في المسئلة الاولى فكذلك في الاخرى ومنه قوم ولا
يجوز للعامي تقليد المفضول ومطلوظن خطاء فلا يجوز تقليده في التعادل والترجيح تعادل
الامارتين اي الدليلين الظنيين عند المجتهد بحيث يتحير في العمل باحدهما لا تفرق في ذلك بين الاصحاب مخالفا وعليه
اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة الاصلية واما تعادل التعادل مع اليأس من الترجيح
بكل وجه لوجوب المصير اليه اولا عند التعارض وعدم امكان الجمع تتمة لما فرغ من مباحث الاجتهاد و
التقليد اراد بيان مباحث التعديل والترجيح وهما يحصلان من نسبة بعض الادلة الى بعض عند التعارض فهما
في الحقيقة من الامور الاضافية لان التعديل لغة جعل الشيء عادلا وكذا الترجيح لغة جعل الشيء راجحا وبقي له محل
الاعتقاد الرجحان لان الدليلين اذا تعارضا فان لم يكن لاحدهما مزية على الآخر فهو التعادل وان كان فهو
الترجيح فتعادل الادلة عبارة عن تساوي اعتقاد مدلولاتها المستفادة منها والترجيح عدمه ولا يراد المفيد
للظن فقد تكون عقلية وقد تكون شرعية اما الاول فلا شك في تعادل الامارتين المتقابلتين مثل الغيم ولا بناء الحصول
الرؤية المتواترة في زمن الصيف فانه عند النظر اليه والذهول عن ذلك يحصل ظن وقوع المطر وعند النظر
والالتفات الى الزمان المخصوص وعدم جريان العادة بوقوع المطر فيه يحصل ظن انتفائه واما الثاني فلا خلاف
في جواز تعادلهما بالنسبة الى المجتهد واختلفوا في جواز تعادلهما في نفس الامر فمنعه الكرخي واحمد بن حنبل مطلقا
لعدم فائدتهما وجوزه الباقون والمجوزون اختلفوا في حكمه عند الوقوع فذهب بعضهم الى ان المجتهد يتخير
في العمل بايهما شاء وذهب بعض الفقهاء الى التساقط والرجوع الى مقتضى العقل وهو البراءة الاصلية والحق الاول
واليه اشار بقوله تعادل الامارتين اي الظنين عند المجتهد بحيث يتحير في العمل باحدهما لا تفرق في ذلك بين
الاصحاب مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة الاصلية وجه ذلك
بعد الاجماع ظ لان المجتهد بعد التفتيش والاستقراء التام وعدم وجدان دليل غيرهما وعدم ظهور رجحان
احدهما في نظره يقطع قطعا عاديا لان حكم الله تعالى في حقه ما يقتضيه احدهما فتركهما بالكلية والعمل بالبراءة الاصلية
رجوع عن الراجح الى المرجوح لان البراءة الاصلية صارت مرجوحة عندهما ويؤيده ما روي عن علي عليه السلام
بايهما اخذتم من باب وسعكم لا يخفى انه لو وقع التعارض بين امارة الاباحة والحرمة كان الاولى ترك
الفعل وان كان بين امارة الوجوب والحرمة ففيه تامل وان كان غيرهما فالحكم ظ واعلم ان التعادل
انما يحصل مع اليأس من الترجيح بكل وجه من وجوه لوجوب المصير اليه اولا عند التعارض وعدم امكان الجمع
ومن المعلوم ان التعارض لا يقع في قطعيين لان التعادل فيهما يقتضي التناقض والا القطعي والظني

لا يحصل

لا يحصل الا الظني عند وجود القطعي بخلافه فلذلك قيد الطرفين بان التناقض انه لو تحقق التعارض بين اليقينين فلا
يخلو من ان يعمل بهما معا او لا يعمل بشيء منهما او يعمل باحدهما دون الآخر والكل باطل اما الاول فلتحقق اجتماع النقيضين لوجوب
العمل بكل منهما واما الثاني فلاستلزام تقديم العمل بشيء منهما ارتفاع النقيضين وهو محال واما الثالث فترجيح
بلا مرجح وهو محال باطل والعلامة قسم الدليلين المتعارضين الى ثلاثة ظنيين ويقينيين واحد هما ظني دون الآخر والقرافي
بعضهم بان هذا انما اذا كان الآخر قطعيين غير يقينيين او احدهما قطعيا كذلك دون الآخر والاولى بيانهما وبيان
حالهما ايضا وذلك ان القطعي على مذهب القائل هو المجزوم به ولا يلزم كونه ثابتا في نفس الامر واليقيني هو الثابت
في نفس الامر ولا يزول بتشكيك المشكك وهو كما ترى هذا وعدم امكان الجمع عطف على اليأس من الترجيح
اي انما يحصل التعارض مع اليأس من الترجيح وعدم امكان الجمع بينهما والعمل بمقتضاهما ومن فرع الفاعل في حيث
يقول بالتخيير اذا لو وقع ذلك المقتضي لحكم باحدهما مرة فهل يجوز له الحكم بالاخرى مرة اخرى وجهان ولما
كان تعارض الادلة الظنية عندنا منحصرا في الاخبار لا غير كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها وهي كثيرة
جمة قد عرفت سابقا ان اصول الفقه مجموع طرقه وانها اربعة المشهور الكتاب والسنة والاجماع ودليل
العقل فاعرف ايضا ان من جملة اصول الفقه كيفية الاستدلال بطرق الاحكام الشرعية عليها كما صرح به العلامة
وذلك عبارة عن باب التعادل والترجيح وقد عرفت معنى التعادل عقلا فاعرف شرعا ايضا وذلك كما صرح به
العلامة قدس سره حيث قال وتعادل الامارتين اما ان يقع في فعلين متنافيين والحكم واحد كما اذا دلت احدى الامارتين
على ان جهة معينة هي جهة القبلة ودلت الاخرى ان جهة القبلة غير تلك الجهة وعرض ذلك للمكلف بالصلوة عند تضيق
الوقت عليه فان الحكم وهو وجوب استقبال القبلة في الصلوة واحد والفعلان اعني التوجه الى الجهة الاولى والتوجه
الى الجهة الثانية في الوقت الواحد للشخص الواحد متنافيان ومثاله على ما ذكر السيد الثاني ما لو تحرى المجتهد القبلة
فعند المجتهد الجمهور يصلي الى اي جهة شاء عملا بالقاعدة وعندنا الامر كذلك مع ضيق الوقت عن الصلوة الى اربع جهات
والا وجب موافقتها على ذلك القدر على الصلوة الى القبلة ان وافق حكمها يقينا فلا يجوز له التنفل الى عين واذا صلى الى اربع
جهات متعاطفة على زوايا قائم فهو اما مصل الى القبلة او منحرف عنها الى حد لا يبلغ اليمين واليسار وذلك ايضا في
حكم القبلة للتخيير في صحة الصلوة مطلقا على الوافقة على واحدة او صلى متعددا على غير ذلك الوجه وهل يجب الشك اذا
لم يتقيد على ما فوقها او اخذ حيث لم يحصل اليقين بالشك خلاف هذا وقد عرفت ايضا ان الدليلين اما قطعيان او احدهما
قطعي والآخر ظني او هما ظنيان والتعارض في قطعيين لما عرفت والا ليست متخالفتان وهما متنافيان والا يبين
قطعي وظني لان الظني يقتضي بالقطعي بالنقيض واما الظنيان فيتعارضان وحينئذ فيحتاج الى الترجيح والترجيح مفهوم كلي
وانواع فقد يقع في منقولين لفظيين او معقولين قياسيين او معقول ومنقول لفظي وقياس وآثار
المقدسين الى ابطال كما يتصور من الاقسام في هذا الباب سوى الاول على وجه التخصيص والعام وان كان
عاما بقوله ولما كان تعارض الادلة الظنية عندنا منحصرا في الاخبار لا غير كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها
وهي كثيرة منا بطها ما يقع به غلبة الظن باحد الخبرين على الآخر واما كانت وجوه الترجيح باسرها راجعة الى اعتبار
عمل قدماء الاصحاب ومعتمده فيها لان ما هو اصدق بيانا واما تعارض الخبر مع الكتاب العموم والخصوص والاطلاق والتقييد
وغيره مما قد مر حكمه فغير منصوص على مذهبه قدس سره منها الترجيح بالسند ويحصل بتعدد الاطراف كثرة الرواة كان تكون رواة احدهما اكثر عددا
من رواة الآخر ويرجح ما رواته اكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد عن الخطاء من الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى عين قوي حتى يبلغ الى التواتر المفيد للعلم

الترجيح اصطلاحا على ما ذكره صاحب المنهاج تقوية احد الامارتين على الاخرى ليعمل بالامارة التي صارت اقوى بالتقوية و
الحاصل الترجيح بالامارتين لما عرفت من ان الترجيح لا يجري في القطعيات وقوله ليعمل احترازا عن التقوية لا ليعمل بالاقوى
بل لبيان او صحته او لحدهما فانه لا يسمى ترجيحا اصطلاحا ويحققه كما ذكره بعضهم ان المفهوم ترجيحا خاصا يحتاج اليه
في استنباط الاحكام الاحكام وهو لا يتصور فيما ليس له دلالة على الحكم ولا فيما له دلالة عليه قطعية كان يكون لقطعي على
قطعي او ظني كالمعروف فيتعين ان تكون له دلالة على الاخرى والا يحصل بالحكم المحض بل لا بد من اقتران امر بها تقوى
على الامارة المعارضة فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح ترجيحي في مصطلحهم ثم اذا حصل الترجيح يعمل بالاقوى
الامارتين ان قيل فلم لم يقدم شهادة الاربعة على الاثنين مع ان الظن الحاصل بالاربعة اقوى قلنا جواز العمل
بالترجيح في الادلة بالاجماع وهو لم يوجد في الشهادة مع ان بعضهم جوز ذلك في الشهادة ايضا اذا تقرر ذلك فاعلم
ان التعارض في الظنيات اما ان يكون من كل وجه كخبر الواحد العام وانه مظنون في متنه ودلالته او من وجه دون
آخر كعموم الكتاب والسنة المتواترة وكاخبار الآحاد الخاصة فان الاول ليس قطعيا المتن ظنيا الدلالة لان العام
ظني الدلالة والثالث بالعكس فالمتعارضان ان كانا ظنيين فوجوه الترجيح بما سحت ما يتعلق بكيفية اسناد الخبر و
ما يتعلق بحال الراوي وما يتعلق بمتنه اي بنفس الخبر وهو باعتبار حرية دلالته وما يتعلق بمدلوله وهو
الحكم الذي دل عليه ذلك الخبر من الحرمة والاباحة وما يتعلق بامر خارج عن هذه الامور فالترجيح الحاصل بكثرة
الرواة وما يتعلق بكثرة الرواة وما يتعلق باحوالهم والاول انه ما تكون الكثرة سببا للرجحان وهو ما اذا كان
الخبر والمخبر عنه واحدا فان الخبر الواحد اذا كان رواته عن الرسول صلى الله عليه وآله بغير واسطة عشرة مثلا يرجح على ما كان رواته
اقل لان الظن الحاصل بقول الحادين اقوى من الحاصل بقول واحد لان الرواة كلما كانوا اكثر كانوا ابعد عن
الكذب والعمل باقوى الظنين واجب ولان كل واحد مستقل بافادة الظن فاذا انضم الى من قوى الظن حتى ينتهي الى
التواتر المفيد للظن اليقيني والكبرى لا شك بقول الاول كثرة الرواة كان يكون رواة احدهما اكثر عددا من
رواة الخبر الآخر فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن اذا العدد الاكثر ابعد عن الخطاء من الاقل ولان كل واحد الخ
خلافا للكرخي فيما يتعلق بالشهادة واجيب بانه ليس كلما يرجح به الرواية ترجح به الشهادة ووجه الفرق على ما ذكره
البعض ان المقصود من الشهادة فصل الخصومات وضبطه بنصاب معين واعتبار الكثرة فيها يفضي الى انفصال الغرض
وتطويل الخصومات بخلاف الرواية فانه المقصود منها الظن بالاحكام وكلما كان الظن اقوى كان بالاعتبار اولى من غير
ضرورة الى اعتبار ضبطه ومنه ما يكون الكثرة سببا في المرجحية وهو ما اذا كانت الكثرة في الوسائط المترتبة
وهو المراد بالاعلا اسنادا فيرجح الخبر القليل الوسائط على الكثير الوسائط لان الاول اقل احتمالا من الكذب
والغلط الثاني رجحان راوي احدهما على الآخر في وصف يغلب معه ظن الصدق كالفقه والعلم والورع و
العلم والضبط قال المحقق مرجح الشيخ رحمه الله بالضابط والاضبط والعالم والاعلم محتجا بان الطائفة قد
سمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معاوية والفضيل بن يسار ونظائرهم على من ليس له حالهم قال ويمكن ان يحتج
لذلك بان رواية العالم والاعلم ابعد من احتمال الخطاء وانسب بنقل الحديث على وجهه فكانت اولى وقد تقدم من جملة الاحوال المرجحة
ما تقدم من الترجيح بالسند كان باعتبار احد امور وهو كثرة اختصاص ذات احد الخبرين المتعارضين باحدهما دون
معارضه فيرجح ما فيه الكثرة وهو ترجيح للسند بحسب الراوي وهذا هو الاول من الامور المرجحة

لترجيح

لترجيح سند احد الخبرين وهو ان يكون احد الراويين راجحا على الآخر في وصف يغلب ظن الصدق كالفقه والفطنة وا
لورع والعلم والضبط والنحو وهذا ايضا ترجيح للسند بحسب الراوي نفسه والفرق بينهما ان الاول ما يتعلق بكثرة الرواة
والثاني ما يتعلق باحوالهم مجردة نسبته لا ثالث فيها والشيخ الطوسي رجح بالضابط على غير الضابط وبالاضبط على
الضابط وبالعالم على غير العالم وبالاعلم على العالم محتجا بان الطائفة قد سمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معاوية
والفضيل بن يسار وامثالهم على من ليس له حالهم قال المحقق قدس سره ويمكن ان يحتج لذلك التقديم بان رواية العالم على غيره
والاعلم على العالم ابعد من احتمال الخطاء وانسب بنقل الحديث على وجهه فكانت اولى وقد تعدهم من جملة الاحوال المرجحة
اسلم الخبرين نقلا الراوي لان الفقيه يميز بين ما يجوز وما لا يجوز فاذا سمع ما لا يجوز اجراؤه على ظاهره يخصصه ويحتمل
تاويله وسئل عن معناه وسبب صدوره حتى يطلع على الامر الذي نزل معه لا يشكل ولا لتباس ولا كذلك العامي فانه
لا يفرق بين الخاص والعام ويعمل ذلك فينقل ما سمعه خاصة وربما كان ذلك سببا للاختلال وتطرق الريبة الى الخبر وقال
قوم لا يرجح بذلك ما سوى ما في حفظ الحديث وما ذكرناه انما يعتبر اذا نقل الخبر بالمعنى اما عند نقله بلفظه فلا ومنها افقهيته
فيرجح خبر الافقه على الفقيه لان الوثوق بالاخبار فيما ذكر من الخلل بقول اكثر لانه اقدر على استكشاف المزيل للشبهة و
منها زهده فيرجح رواية الزاهد اي المعرض عن متاع الدنيا ولذاتها على رواية غيره لشدة تقويه واعراضه عما يشغل
النفس ويمنع عن حفظ الحديث من الدخول في الامور الدنيوية والمخافة على تحصيلها ومنها ازهديته فيرجح الا
شهر زهده على الزاهد لان اجتنابه عن السوائل واعراضه عن العوائق اكثر فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى ومنها علمه بالعربية
بفهم المعنى فيعتمد على وجه فهمه ومعرفته فلا يبالغ في حفظ الحديث وما ذكرناه انما يعتبر اذا نقل الخبر باللفظ خلافا
لبعض ومنها اعلميته فيرجح خبر الاعلم بها على غيره لما ذكر في الفقيه ولا فقه ومنها كونه صاحب الواقعة لا اعرف واكثر اهتماما
بها من غيره ولهذا رجحوا خبر عائشة في التقاء الختانين على رواية من روى انما الماء من الماء ومنها كونه اكثر مجالسة
للعلماء لان مجالستهم تفيد استعداد التعقل والفهم فيحصل بذلك قوة الظن بخلاف غيره وكذا حال من يجالس اهل الحديث و
كذا المجالس مطلق على غيره ومنها كونه عريقا اقوى في الاداء والعلم فيقدم على غيره كما لو روى احدهما انه توضأ ثلاثا وقت
الظهر بالبصرة وروى الآخر انه توضأ مرة واحدة وقت العصر في ذلك اليوم بغداد فنظر في العلم لاشتباه الى الثاني اكثر لانه عمل الاشتباه و
منها كونه ثابتا عدالته بالاختبار والاشتهار بخلاف من علمت عدالته بالتعديل اذ ليس الخبر كالمعاينة فيقدم عليه ومنها
كونه عدلا بكثرة المزكين بخلاف من زكاه القليل الكلام فانه يرجح عليه ومنها تزكية الاعلم الاورع فيقدم على من ثبت
عدالته بتزكية العالم الورع لقوة الظن في الاول ومنها ذكر سبب العدالة فيرجح من ثبت عدالته بتزكية العدل
الذاكر للسبب على من ثبت عدالته بتزكية العدل من دون الذكر للسبب ومنها العمل بروايته فيرجح رواية من زكاه وعمل
على من ثبت عدالته بتزكية العدل من دون الذكر للسبب ومنها دوام عقله فيرجح دائم العقل على من جرى من احتلاط عقله في بعض الاوقات
بخبر على من زكاه ولم يعمل بروايته ومنها دوام عقله فيرجح دائم العقل على من جرى من احتلاط عقله في بعض الاوقات
لاحتمال رواية وقت الاختلاط فلا يوثق به ومنها حفظه فيقدم خبر الراوي عن الحفظ على الراوي عن الكتابة لان الحفظ
ابعد عن الشبهة ويحتمل العكس وكذا رواية الاحفظ للفاظه صلاحية والاول ارجح من رواية غيره ومنها شهرته فيرجح
خبر الراوي المشهور على خبر المجهول لان الشهرة تدل على علو منصبه وهو يمنعه عن الكذب ومنها كونه غير ملتبس فيرجح
خبر على رواية المدلس اذ التدليس لغة اخفاء العيب ومنها شهرة العيب فيقدم مشهور العيب على مجهوله لما مر ومنها

عدم التباس اسمه باسم غيره من الضعفاء فيرجح خبره على من التبس اسمه بضعيف الرواية لكون الاول بعيدا عن الالتباس
الثالث قلة الوسائط وهو علو الاسناد فيرجح العالي لان احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة
في النهاية علو الاسناد وان كان مرجحا من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الغلط والكذب اقل الا انه مرجوح باعتبار
ندوره وايضا فان احتمال الخطاء والغلط في العدد لا قل انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة في الخبرين وتساووا في
الصفات اما اذا تعددت او كانت صفات الاكثر اكثر فلا الامر الثالث من الامور الموجبة لترجيح سند احد الحديثين
على غيره قلة الوسائط وهو علو الاسناد فيرجح العالي لان احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة قدس سره في
النهاية علو الاسناد وان كان مرجحا من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الغلط اقل الا انه مرجوح باعتبار ندوره لان
الشخص قد يعيش مدة طويلة فيحتمل البيان وايضا فان احتمال الغلط والخطاء في العدد لا قل انما يكون اقل لو اتحدت
اشخاص الرواة في الخبرين كما لو كانت رواة حديث ثلثة على مساواة ورواة معارضه خمسة والثلثة من جملة الخمسة فيرجح
ما رواه الثلثة على ما رواه خمسة او تساووا في الصفات التي يغلب معها ظن الصدق هكذا في النسخ والظاهر ان الواو
هو كثير لان حاصله ان الخطاء والغلط انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة في الحديث او تقاربت وتساووا في
الصفات اما لو تقاربت ولم يتساووا فيها كانت صفات الاكثر اكثر فلا اما اذا تعددت بان كانت رواة احد الخبرين غير رواة
الاخر او كانت صفات الاكثر اكثر فلا انتهى كلام العلامة قدس سره قال المحشي الظاهر كلمة الواو هو صحيح اذ كما لا يخفى وهو ظاهر
وهذا الكلام ليس بخلاف تاثير الندور في مثله غير معقول واشتراط الاتحاد او المساواة في الصفات مشترك
المعروض في باب التراجيح استيثار احد الدليلين بجهة الترجيح وهو انما يكون مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد مع الاخر
ما ينافيها او يرجح عليها لم يعقل اسناد الترجيح اليها وبالجملة فهذا في غاية الظهور زعم المص قدس سره كلام النهاية
في هذا المقام معللا له بان تاثير الندور والقلة في مثله غير معقول في باب التراجيح واشتراط الاتحاد او المساواة
في الصفات مشترك وذلك لان المعروض في باب التراجيح استيثار احد الدليلين بجهة الترجيح دون الاخر وهو انما
يكون مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد مع الاخر ما ينافيها ويرجح عليها لم يعقل اسناد الترجيح اليها وبالجملة فهذا في
غاية الظهور قال الشيخ الجليل بهاء الملة والدين وظني ان هذا الغرض لم يفهم ما قصده العلامة طاب ثراه فان مراده ان
عالي السند قد يضعف لندوره طول زيادة العمر على العادة كما لو نقل بعض اهل عصرنا عن النبي صلى الله عليه وآله حديثا رجال سنده ستة
انتهت مثلا فان تطرق احتمال الكذب او الغلط اليه اكثر من تطرقه الى معارضه الذي رجال سنده اثنى عشر لمدة العمر
الى ان يبلغ على ما ثبت سنة الى ان مرجوح مطلقا وح فاعترض بعض الفضلاء المتاخرين بان هذا الكلام ليس بشيء
لا يخفى ما فيه فانا نعلم ان ندوره بحيث يخرج عن العادة يضعف الاعتماد عليه ويوجب تطرق الغلط والكذب اكثر
من معارضه انتهى وهذا الجواب ان احتوى كالا يخفى قال والد المص ظن بعض المحققين ان الوالد اراد من الندور الاقلية
وليس كذلك بل الظاهر ان المراد من ذلك هو ظاهر الغرض وان جنح بما يدل عليه ظاهر اللفظ وبالتاويل واسع
انتهى ويمكن ان يكون مراده ترجيح عالي السند على المعلل السند ترجيح ما روى عن الاكابر على ما روى عن الاصاغر
عالم فيقدم ما روى عن العسكري عم على ما روى عن الصادق عم حيث يكون الغالب في اعلى اسنادا ولو فرض تساويهما
في الكل يكون الاول ارجح وهو توجيه بعيد خلاف مصطلحهم على ما وصل الينا وقال المحشي الجليل الظاهر ان
مراد العلامة بالندور ليس ان الحديث العالي الاسناد يقل بالنسبة الى من الاحاديث حتى يتوهم انه لا دخل لذلك
في كونه

في كونه مرجوحا بل مراده بعد حصوله وندوره تحققه وانعقاده من حيث طول المدة وقلة الوسائط بحصل ريب بسقوط واسطة
او كذبها قلا شك ان هذا التقريب دخلا وتاثيرا في المرجوحية لكن يرد عليه ان هذا الكلام لا يجري فيما اذا علم طواعرة لو
سائط وعدالتهم وثقاة كل من تقدم عليه بل امكان مثله فانه تعتم لو لم يعلم لا مور المذكورة كان لما ذكره وجه فتامل انتهى
كلام المحشي الجديد وهو كما ترى هذا وعلم ان الترجيح بالسند وجوها اخر عن المذكور ايضا على ما ذكره الجمهور منها ان
يكون من اكابرهم تتقدم رواياته مما اصاغرهم لهذا اقرب الى الرسول عالما فيكون اعرف بحاله ولانه اختصوا بالمصحبة
ومنها ان يكون عند بما امر اقرب الى الرسول صلى الله عليه وآله كما تقدم رواية عمر عن صلى الله عليه وآله افرد الثلثة على رواية من
روى انه صلى الله عليه وآله لقي لانه روى انه كانت على بحث ناقة حين لقي فالظاهر انه اعرف ومنها ان يكون احدهما شافها كرواية القاسم عن
عائشة ان بريرة عتقت وكان زوجها عبدا على رواية من روى انها عتقت وكان زوجها حرا فان عائشة كانت عمة
القاسم وهو القاسم بن محمد بن ابي بكر وقد سمع منها شافهة بخلاف الاسود فانه سمع من زوجها بخلاف ومنها ان يكون احدهما
صاحب الواقعة دون الاخر كرواية ميمونة زوجة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين حلالا فانها تقدم على رواية ابن
عباس الواقعة دون الاخر كرواية ميمونة زوجة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين حلالا فانها تقدم على رواية ابن
عباس ومنها ان يكون احدهما مباشرا لما رواه دون الاخر كرواية ابي رافع ان النبي صلى الله عليه وآله نكح ميمونة وهو حلال فانه
يرجح على رواية ابن عباس انه نكح ميمونة وهو محرم وذلك لان ابا رافع كان رسولا بينهما فكان اعرف ومنها ان يكون راسلين و
قد علم من حال احدهما انه لا يروي الا عن عدل وغير ذلك من وجوه الترجيح الراجعة الى الاعتبار على ما ذكر المص العلامة الموجب لترجيح
السند ومنها الترجيح باعتبار الرواية فيرجح المروي بلفظ المعصوم على المروي بمعناه وحكى المحقق رحمه الله عن الشيخ انه
اذا قال اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا فان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا
ترجيح وان لم يوثق منه بذلك ينبغي ان يوثق المروي لفظا ثم قال المحقق رحمه الله وهذا حق لانه ابعد من الزلل و
لجهة منه كيف ينبغي من الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه مع ان صحة الرواية بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة و
تعليله ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل يقتضي التقديم مطلقا لا مع عدم الضبط والمعرفة في راوي المعنى كما شرط الشيخ
فرع من الترجيح بالمتون شرع في الترجيح بالرواية فقال ومنها اي من وجوه الترجيح الراجعة الى الاعتبار على ما ذكره
المص الترجيح بالرواية ايضا وهو مراد الترجيح بالسند وذلك لان الترجيح في المتقولين نوع يكون على اربعة اصناف كما عدت
اليه اشارة لانه يقع في السند وهو طريق ثبوته وفي المتن وهو باعتبار مرتبته دلالته وفي الحكم المدلول من الحرمة والاباحة
وفيما ينضم اليه من خارج الصنف الاول في الترجيح بحسب السند ويعم في الراوي وفي الرواية وفي المروي وفي المروي عنه
وقد فرغ قدس سره من الاول وها هو يذكر الثاني فقال ومنها الترجيح باعتبار الرواية فيرجح المروي بلفظ المعصوم على
المروي بمعناه وكذا ما يحتمل ان يكون مرويا بمعناه ايضا والوجه في ذلك الاجماع على قبول الاول والخلاف في الثاني لان
تطرق الغلط الى الثاني اكثر فالظن بكلامه فيه اضعف وقال الشيخ الطوسي قدس سره على ما حكاه عنه المحقق اذا روى
احد الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا فان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق
منه بذلك ينبغي ان يوخذ المروي لفظا ثم قال المحقق قدس سره بعد حكاية ما فصله الشيخ رضي الله عنه وهذا حق لانه ابعد
من الزلل والمص قدس سره استبعد من المحقق قبول تفصيل ما حكاه عن الشيخ والرضا حيث قال مع ان صحة الرواية
بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة عند من قال بها وتعليل المحقق ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل يقتضي التقديم

مطلقا سواء كان هناك أو معرفة اولا لامع عدم الضبط والمعرفة في راوي المتن كما شرط الشيخ وهذا الكلام من المص يدل
على ان مختار الثاني دون الاول والظ انه شاقشه منه لها لان قصد الشيخ من التفصيل بيان ما هو الواقع وعموم كلام المحقق
تخصيص قرينة المقام ولو سلم فمن ان علم انه لم يقل بعدم التقديم مطلقا كما يقول الغير ويمانع ايضا ان الشرط كون
الراوي ضابطا عارفا لا كونه معروفا بذلك وقول المحقق وان لم يوثق منه بذلك لا يدل على تحقق عدم الضبط والمعرفة
حتى يتعين الترجيح ومن وجوه الترجيح بالرواة ايضا امور الاول الخبر المجمع عليه على انه مرفوع الى النبي عم السلم يرجح على المختلف
بانه مرفوع او موقوف على الراوي لقوة الظن في الاول الثاني ان يكون بين بالمسند والآخر بالمرسل الثالث يرجح المحكي
بسبب نزوله على عدم لان ذكر سبب النزول يدل على الاهتمام بمعرفة ذلك الحكم بخلاف الآخر الرابع ان يكون معنعنا
والآخر مسند الى كتاب معروف من كتب المحدثين او ثبت بطريق الشهرة عن مسند الى كتاب كالثقة الخامس الخبر المعضد بحديث
آخر ارجح مما ليس كذلك السادس ان يكون مسندا الى كتاب معروف والآخر مشهورا عن مسند السابع الخبر الذي يوافقه الاصل
اعني المروي عنه عم انه لم يكن ارجح من الخبر الذي يخالفه الاصل فان الثاني مختلف فيه قال بعض الافاضل والمختار
هو ان الاصل ان جزم بالانكار لم يقبل سواء جزم الفرع بالرواية عنه اولا وان تردد وان جزم الفرع بالرواية قبل وان تردد
هو ايضا فلا الثامن ان يكون مسندا الى كتاب مشهور كالكافي على ما لم يعرف كسنن ابي داود التاسع ان يكون
مسندا بالاتفاق والثاني مختلف في كونه مسندا او مرسلا العاشر ان تكون رواية بقراءة الشيخ عليه والآخر بقراءته على
الشيخ او بغير من طرق النقل وهذا ونحو مما يتعلق بترجيح الرواية واما الترجيح بحال مروي الخبر ايضا فوجوه الاول
يرجح الاخبار الواردة وقت كونه عم بالمدينة ويسمى المدنيات على المكيات لان اكثر المدنيات بعد الهجرة واكثر المكيات
قبلها والمتاخر ارجح من المتقدم وكذا الحكم في الآيات المؤرخة لكون المتاخر ناسخا لحكم المتقدم مع تساوي الناسخ
الثاني يرجح ما ورد بعد شوكة النبي عم اسلامه وقوته وعلو شانه على غيره لان قوته وعلو شانه كان في آخر زمانه
فيغلب على الظن تاخر الثالث يرجح خبر متاخر الاسلام على المتقدم فيه اذا علم ان سماع الخبر بعد اسلامه لحصول
ظن تاخره عن خبر الخبر الرابع اذا كان احد الخبرين عاما مبتدا اي لم يرد على سبب والآخر خاصا وارد
على سبب فالاول ارجح على الثاني لان خاصية من الاصوليين دعوى ان الوارد على سبب مقصور عليه وهو
وان كان ضعيفا لم نقل به الا انه يفيد رجحانا لكن الحكم بالرجحان انما هو في غير محل السبب واما فيه فالظ ان ذلك
السبب مرجح لانه اذا كان مقصورا عليه كان خاصا والخاص مقدم على العام هذا واما الترجيح بسبب المروي فوجوه
منها ان يكون مروي سماعه من رسول الله صلى الله عليه وآله والآخر محتمل لان يكون قد سمع وان لا يكون كما لو قال
سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وقال الآخر قال رسول الله واما الترجيح بسبب المروي عنه فوجوه منها ان لا
يثبت انكار الرواية عن من ثبت انكار الرواية وهذا يحتمل ويحتمل ما لم يقع لرواية انكاره وما لم يقع للناس
انكار الرواية والوجهان مذكوران في الكتب المشهورة على ما ذكره البعض ومنها الترجيح بالنظر
الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحا ولفظ الآخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال فيرجح الفصيح
ووجهه ظ واما الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة في التهذيب اذا المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه
افصح وثانيها ان تكون الدلالة في احديهما بان يتعدد جهات دلالته او يكون اقوى ولا يوجد مثله في الآخر فيرجح

متاكد

متاكد الدلالة ومن امثلته ما جاء في بعض اخبار الفقيه للشافعي بعد دخول الوقت من قوله قصر وان لم تفعل فقد
واسه خالفت سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وثالثها ان يكون مدلول اللفظ في احديهما حقيقيا وفي الآخر مجازيا وليس غالب
فيرجح ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازيا لكن مصحح المجاز في احديهما اظهر واقوى واظهر منه في الآخر فيجب ترجيح
الاظهر والاقوى والاظهر ورابعها ان تكون دلالة احديهما على المراد منه غير محتاجة الى توسط امر آخر ودلالة الآخر موقوفة
عليه فيرجح غير المحتاج وقد ذكر الناس هنا وجوها اخر كثيرة والمتنول منها داخل في عموم ما ذكرنا وان كان في كلام الكل
مفردا بالذكر كترجيح العام الذي لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد على المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض للعلة على ما اقتصر فيه على الحكم وكترجيح ما يكون اللفظ
فيه اقل احتمالا على ما يكون اكثر كالمشترك بين معنيين على المشترك بين ثلثة معان ووجه
الصنف الثاني من وجوه الترجيح الراجعة الى اخبار الترجيح المتعلق بمتن الخبر وهو يكون لوجوه احدها
ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحا ولفظ الآخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال فيرجح الفصيح ووجهه ظ لانه عم السلم
كان افصح العرب وذلك يقتضي اسناد الفصيح اليه عند عدم امكان اسنادهما معا اليه عم السلم وبعضهم الركيك
لانه عم لا يتكلم به ومنهم من نقله وحمل الركيك على الراوي رواه بلفظ نفسه وكيف كان فالترجيح للفصيح واما
دلالة على لا ضعف ان التعليل بعيد بقوة الحقيقة على المجاز والثاني الى ترجيح لا قوى
لا فصح اي لا اكثر فصاحة بزيادة لا يتاركه فيها غيره فيرجح على الفصيح لعلة الظن باختصاصه بالافصح وذلك يتحقق الحكم وكذا الثالث متن متن
بالفصيح لمشاركة غيره له فيه وهو مختار العلامة في التهذيب وقال قوم ومنهم المص لا يجب ان لا يرجح لا فصح على
الفصيح لانه لا يجب ان تتساوى جميع طبقات كلام الفصيح بل يجوز ان يكون بعضها افصح من البعض كاختلاف طبقات
آيات القرآن في البلاغة وان اشترك الكل في حد الاعجاز قيل وفيه نظر لان ما ذكروا من انه لا يجب التساوي لا يمنع
من رجحان لا فصح لما عرف من الوجه المذكور وثانيها ان تتاكد الدلالة في احديهما بان تتعدد جهات دلالته او يكون
اقوى والآخر عند جهة دلالة او يكون اضعف نحو انما امرة لكن بعزاء دين وثالثها ان يكون احد الخبرين فصيحا
يجب ان يكون كل كلامه افصح فيرجح متاكد الدلالة ومن امثلته ما جاء في بعض اخبار الواردة في التقصير للمسافر بعد
دخول الوقت من قوله قصر وان لم تفعل فقد واسه خالفت سنة رسول الله صلى الله عليه وآله فان هذا القول يؤكد وجوب التقصير على المسافر
بعد دخول وقت الصلوة المفهوم من قوله قصر ووجه ان الظن الحاصل منه اقوى من الظن الحاصل مما لا يوجد مثله
في الآخر قال العلامة قدس سره في النهاية وفيه نظر لان قوة الدلالة لا توجب التاخر في التاريخ قال المحشي فيه تامل لانه ان كان
المقصود من وجوه الترجيح ذلك لم يكن شيء منها ما يوجب ذلك وان كان المقصود منها قوة الظن فقوة الدلالة توجبها كما اعترف وهو
به وهو كما ترى ورابعها ان يرجح الخبر الدال على المعنى بطريق الحقيقة على الدال على المعنى مجازا اذا لم يكن غالبا وذلك
لاظهرية الدلالة في الحقيقة ولا استغنائها عن القرينة واحتياج المجاز اليها فيكون دلالة الحقيقة اقوى او يكون مدلول
اللفظ في كليهما مجازيا لكن مصحح المجاز وهو العلاقة في احديهما اظهر واقوى واظهر منه في الآخر فيجب ترجيح الاظهر
قوى ولا ظهر ان المختار فيه اشبه بالحقيقة لقربه من الاصل بخلاف الآخر فانه اقل شبها منها مثاله قوله لا صلوة لا بفاتحة
الكتاب فالحقيقة في هذا الصوم نفي حقيقة الصلوة وح يكون حمله على نفي صحة الصلوة راجحا على حمله على عدم الفضيلة
وذلك لان نفي الصحة اشبه من نفي الفضيلة لان الصلوة الغير الصحيحة كالمعدومة بخلاف الفاقدة فضيلتها وا
بها ان تكون دلالة احدهما على المراد منه غير محتاجة الى توسط امر آخر ودلالة الآخر موقوفة عليه فيرجح غير المحتاج
قال العلامة قدس سره في النهاية وذلك كما اذا كانت المسئلة ذات صورتين فالعلل اذا فرض الكلام في صورة واقام الدليل
والمعترض اذا اقام الدليل على خلافه في الصورة الثانية ثم توصل الى الصورة الاخرى بواسطة الاجماع فنقول

المطول دليلي يرجح لانه بغير واسطة ودليل المعرض بواسطة ولا يقال انه يرجح لان كثرة الوسائط الظنية تقتضي كثرة الاحتمالات
فيكون مرجوحا وقد ذكر الناس فيها وجوها اخر سوى الاربعة المذكورة منها تقديم الاخف على الاثقل للبس وتقديم المرجوح و
قيل بالعكس اذا صلح وبالاكثر وذلك قال قوم لك على فقد بعضيك ومنها تقديم الحكم الكلي كالاقتضاء على الحكم الوضعي
كالصحة وهو كون الفعل سببا لانه محصل للثواب وقيل بل الوضعي لانه لم يتوقف على فهم وجه ممكن ومنها تقديم اللغوي
المستعمل فيما كالارض والثواب معناه اللغوي على اللفظ الشرعي وهو ما نقله الشارع عن معناه اللغوي لعدم التبعيض الغير
والعود من الخلاف بخلاف المتردد وهو المعنى شرعي والاخر معنى لغوي فان حمله على المعنى الشرعي اظهر ومنها تقديم الاشهر
مطلقا اي في اللغة او في الشرع او في العرف على غيره وقد ذكره المص مجملا ومنها تقديم المجاز على المشترك وقيل بالعكس و
منها ان يكون راجحا احتمالا والاخر اكثر احتمالا كالمشترك بين معنيين على المشترك بين ثلاثة معان ومنها ما هو للابلغة و
نهي يحمله على ما هو للابلغة خاصا ولا نهي يحمله ومنها ان يكون مدلوله نهيا والاخر امرا لان اكثر النهي تدفع مفسدة اكثر
الامر لجلب منفعة واهتمام العقلاء بدفع المفسدة اشد ولان النهي للدوام دون الامر ولفظه محامل لفظ النهي فان
محامل لفظ النهي ثمانية منها الكراهة والتحريم وهو معناه الحقيقي على الاصح والباقي مجاز ومحامل لفظ الامر خمسة عشر
قصاعدا على قول ومنها ان يكون مدلوله امرا ومدلول الاخر اباحة فقدم الامر احتياطا وهو الصحيح من الاقوال وقيل
يقدم ما مدلوله الاباحة لان لفظ مدلوله متحد ومدلول الامر متعدد ولان المتاخر يمكن العمل به على تقديري المساواة والرجحان
لانهما لا يتناولان تناقضا وفي كل من الفعل والترك على جواز لا يصلح وان ترجح احدهما فيهما فالامر على تقدير الرجحان مخطئ وانه
لا يخل بمقصود الفعل والترك ان امر المكلف والا يخل بمقصود الترك واعلم ان الاحتياط اقرب كيف ولو وقد
اختلف فيه فقال قوم بوجوبه مطلقا والحرمة ومع استغنائه الذمة لا مع عدمه مثاله لو وقع الكلب في اناء فهل
يطهر بغسلة واحدة ام لا بد من سبع وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بد من ثلث وقال المحقق قدس سره العمل
بالاحتياط غير لازم حجة القائلين بالوجوب قوله ص دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبان استعمال الذمة يقينا فيجب
لا يحكم بزوالها الا بيقين ولا يتحقق الا باحتياط واجاب المحقق عن الاول بانه خبر واحد يعمل بمثله في مسائل
الاصول سلمناه لكن الزام بالاثقل مظنة التيسير لانه الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر
وعن الثاني بان البراءة الاصلية مع الدلالة الناقلة صحيحة واذا كان المقدر تقدير عدم التحليل الدلالة الشرعية على
الزيادة كان العمل بالاصل اولى وحجة القائلين بالاستغناء الذمة مطلقا بالاسلم استغنائها لا بما حصل لا
نفاق عليه او استغنائها بالمعدل المعروف ثم قال المحقق ويمكن ان يقال قد اجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا
فيما يطهر يجب ان يتحد بما حصل الاجماع عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة بما اجمعنا عليه من
الحكم بالطهارة قال بعض المتاخرين واعلم ان طريقة الاحتياط قد دل عليها جملة من الاخبار وهي متعلقان
بالقول وقد ظهر ان هاهنا الشك في فعل الصلوة وهو في محله فانه باق به والشك في فعل الصلوة وهو في الوقت
باق بها وغير ذلك ومن هذا الباب الجمع بين المذاهب مهما امكن في صحة العبادة والمعاملة ومن الوجوه ترجيح
غير المخصص من العام اي البالغ عمومه واستقراره على الخبر العام المخصوص لان الاول حقيقة بلا معارض دون الثاني
وكذا المطلق الذي لم يخرج منه عطف المقيد وما تعرض فيه للعلة تقدم على ما ذكر فيه الحكم فقط من دون تعرض للعلة
لان دلالته اكد ويرجح ما يلزم فيه تخصيص العام على ما فيه يلزم تاويل الخاص ويرجح الخاص من وجه على العام

من وجه

من وجه ومن كل وجه ومنها الدال على المعنى بمنطوقه فانه اولى من الدال بمفهومه على القول بحجيته لان دلالة
المنطوق اقوى هذا في مفهوم المخالفة لا الموافقة فان الدال على مفهوما قوى لان الدال على تحريم الضرب اقوى
من الدال على تحريم التاوف والمقبول منها على مذهب المص داخل فيما ذكره من الامثلة وان كان في كلامه مغزا بما
لذكر وذلك كترجيح العام الذي لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد على المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض
للعلة على ما اقتصر فيه على الحكم وكترجيح ما يكون اللفظ فيه اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك بين معنيين على
المشترك بين ثلاثة معان ووجه دخولها فيما ذكره المص قدس سره ان الاول منها يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز
وهذا على مذهب المص وجماعة واما على مذهب الاخرين من ان العام المخصص حقيقة في الباقي فالوجه فيه طريان
الضعف عليه من جهة التخصيص والثاني منها وهو ما فيه تعرض للعلة يرجع الى ترجيح الاقوى دلالة على الاضعف
وذلك لان التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا يرجع الثالث وهو ما يكون اللفظ فيه اقل احتمالا على ما هو اكثر الى
ترجيح الاقوى دلالة على الحكم ايضا لان اقلية الاحتمال في اللفظ يفيد التقوية في الحكم على نحو ما ذكر في التعليل
ومنها الترجيح بالامور الخارجية وهي اربعة الاول اعتضاد احدهما بدليل اخر فانه يرجح به على ما لا يؤيده دليل
الصنف الرابع من وجوه التراجيح الراجعة للاخبار الترجيح بالامور الخارجية وهي اربعة على اختلاف المص والا فهي كثيرة
الاول من الامور اعتضاد احد الخبرين بدليل اخر فانه يرجح على ما لا يؤيده دليل ويوطئه وكذا ما يوافقه دليل
اقوى يرجح على ما يوافقه دليل اضعف سواء كان ذلك الدليل من كتاب او سنة او اجماع او قياس منصوص
علة او استصحاب على قول الثاني عمل اكثر السلف باحدهما فيرجح به على الاخر قال المحقق رحمه الله اذا عمل اكثر
الطائفة بفتوى على احد الروايتين كانت اولى لدخولها في جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب
الثاني من الوجوه الخارجية عمل اكثر السلف ممن لا يجب تقليده باحدهما فيرجح به على الاخر
قال عيسى بن ابان يجب ترجيحه لان الاكثر يوافق الصواب وبه قال بعض علماء الامامية وقال اخرون لا يحتمل
بالترجيح لانه لا يجب تقليدهم والاول اشبه لان عدم وجوب التقليد لا يستلزم نفي الترجيح ولعل المراد بالسلف
هنا هاهنا المتقدمون بالنسبة الى المجتهد لا المعنى المشهور لان اكثر المتاخرين العامل به ابقه من خلية المنجاة اذا
لم يعلم مخالفة المتقدمين لهم وقال المحقق قدس سره اذا عمل اكثر الطائفة المحقة على احد الروايتين كانت اولى
من مقابلتها اذ الحق ان الكون الامام في جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب اذ لو لم يكن
الامام عند اختلافهم لكان في مخالفتهم قطعا لان المفروض انحصار الحق في قولين وح فلا يتصور ترجيح الموافق
للاكثر بقيل تعليله هذا عليل والعجب من المص كيف لم يتعرض له وهو كما ترى الثالث مخالفة احدهما
للاصل وموافقة الاخر له فيرجح المخالف عند العلامة واكثر العامة وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق وهو
اختيار الشيخ رحمه الله الثالث من الامور الخارجية عن حقيقة متن الخبر ومتعلقاته الموجبة لترجيح مدلوله
من الحكم على غيره ان يكون احدهما مخالفا للاصل والاخر موافقا له فيرجح بيانه انه اذا كان احد الخبرين
مبينا الحكم لا هو الاصل كالبراءة الاصلية ومقررا له وكان الاخر ناقلا له فالثاني ارجح عند الاكثر ومنهم
العلامة قدس سره والاقلون على ترجيح الاول ومنهم الشيخ وصاحب المعالم حجة الاول وجهان

احدهما ان المخالف للاصل يعتبر وعند بالناقل يستفاد منه ما لا يعلم لا منه والموافق يسمونه بالمقرر حكمه
معلوم بالعقل فكان اعتبار الاول اولى الثاني ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط
بخلاف المقرر فانه يوجب تكثره لانه اليه حكم الناقل بعد ازالة العقل الناقل حكم العقل احتج
الاولون بوجهين احدهما ان المخالف للاصل ويعتبر وعند بالناقل يستفاد منه لا يعلم لا منه والموافق
يسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فيغلب على الظن انه لحاجة الشارع الى ما ذكره للاستغناء عن حكم الاصل على ما
اشار اليه المحقق والمصنف في حجة الثاني ولا يرد ان الظن اولى واعترض على هذا الوجه بانا لو جعلنا المقرر
متاخرا استفدنا منه ما لا يستقل به النقل ولو جعلناه متقدما استفدنا منه ما يمكن العقل من معرفته وهذا
راجع الى ما يذكره من حجة المذهب الثاني الثاني من الوجهين ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم
العقل والنسخ فيه كما عرفت بخلاف المقرر فانه يوجب تكثره لانه اليه حكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل
واعترض على هذا ايضا بان ورود النقل بعد حكم الاصل ليس بنسخ لانه مبين لانتهائه والنسخ رفع الحكم الشرعي
وايضا لو جعلنا المقرر متقدما لكان المنسوخ حكما ثبت بدليلين العقل والسمع وهو اشد مخالفة لانه نسخ للاقوى
بالاضعف قال المجيب معترضا على الوجه الثاني هذا مردود اما اولا فبان ازالة العقل ليست نسخا واما ثانيا
فبالنقض اما اجمالا فباخبار الآية على الله لانه لا يجري فيها النسخ وبالخبار النبي صلى الله عليه وآله لا يعلم تقدم تاريخ
بعضها وتاخره واما تفصيلا فبمنع كلية الكبرى المقدمة وهو قولنا كل ما يقتضي تقليل النسخ فاعتباره اولى
لان اعتباره يستلزم نسخ الاقوى وهو ثابت بالعقل والنقل بالاضعف وهو ثابت بالنقل فقط و
هذا لا يطابق انه ونفيه نظرا اما اولا فلان المراد النسخ لغة واما ثانيا فلانه قد سلم وجود النسخ بقوله فلانه
يستلزم نسخ الاقوى بعد انكاره وحجة الثاني ان حمل الحديث على ما لا يستقاد الا من الشرع اولى
من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس اقوى من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع
على الاكثر فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقدم المقرر عليه وذلك يقتضي كونه واردا
حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التاكيد وقد علم مرجوحيته بخلاف
ما اذا رجحنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقدم الناقل عليه فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجة اما
الناقل فظ واما المقرر فلورود بعده فيوسس ما رفعه الناقل فيكون هذا اولى احتج الآخرون
بان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس
اقوى من فائدة التاكيد وذلك لان وضع الكلام للافادة دون الاعادة وحمل كلام الشارع على الاكثر
فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقدم المقرر عليه وذلك يقتضي كونه واردا
حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلو جعلنا المقرر متقدما على الناقل لكنا قد
جعلناه واردا حيث لا حاجة اليه لانا نعرف ذلك بالعقل فلا يفيد حينئذ سوى التاكيد وقد علم مرجوحيته
بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقدم الناقل عليه فيكون كل منهما في موضع
الحاجة اما الناقل فظ واما المقرر فلورود بعده فيوسس ما رفعه الناقل فيكون هذا اولى فيكون

للحديث

للحديث اولى من حمله على ما يستفاد من العقل ويستقل بمعرفته وبوجه آخر احتج المقرر بتاخر البينة عن الناقل
لانه لو لم يتاخر عنه لم يفد فائدة جديدة اذ لا فائدة حينئذ سوى ثابت بالاصل بخلاف ما اذا تاخر فانه يفيد
التاسيس وهو خير من التاكيد لاشتماله على الفائدة الجديدة واذا تاخر وجب العمل به وهو ظاهر قيل وفيه
نظر لانه لا تاريخ فيما اذا علم اتحاد تاريخ الخبرين المتعارضين من اخباره صلى الله عليه وآله وآله لانه علم الله فانه لا
يجري فيها النسخ ومنع قوله وذلك يقتضي كونه واردا حيث لا حاجة اليه لانه يستلزم عدم الاحتياج الى
كل واحد دليل شرعي موافق لحكم العقل وهو باطل اتفاقا وكلتا الحجتين لا تنهضان اثباتا المدعى
اما وجه عدم نهوض الاولى فلانه يرد على اولها انه يجوز اعتبار المقرر وتكون فائدته تقوية ما يستفاد من
العقل بما يستفاد من النقل وعلى آخرها انه معارض بما لو فرض تقدم المقرر لكان المنسوخ حكما ثابتا بدليلين
العقل والنقل وهو اشد مخالفة للاصل لانه نسخ للاقوى بالاضعف وحلان ورود الناقل بعد
ثبوت حكم الاصل ليس بنسخ لان دلالة العقل مقيدة بعدم الدليل السمعي فاذا وجد دليل السمع انتفى
دليل العقل فلا يكون السمعي رافعا لحكم العقل بل مبينا لانتهائه فلا يكون ذلك خلاف الاصل فانهما
تقدم من الناقل والمقرر لم يلزم الا نسخ واحد واما الثانية فيرد عليها ان كون فائدة التاسيس اقوى من
فائدة التاكيد مسلم بالنظر الى افادة المعاني ومقاصد المكلفين المكلفين واما بالنظر الى الحكم و
المصالح المقتضية للاحكام فلا اذ كما ان الحكمة تقتضي ايراد ما يخالف ما يستفاد من العقل كذلك
قد تقتضي ايراد ما يوافقه فالحكم بترجيح احدهما حكم والقول باغلبته لا ولى بالنسبة الى الثاني يقتضي
ان يكون المشاح اقل مما سواه وهو باطل قال المحقق قدس سره بعد نقله القولين وحاصل الحجتين و
نعم ما قال الحق انا ما ان يكون الخبران عن الرسول صلى الله عليه وآله او عن الائمة عليهم السلام فان كان عن النبي عليه السلام وعلم
التاريخ كان المتاخر اولى سواء كان مطابقا للاصل او لم يكن ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانه
كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وان كان عن الائمة عليهم السلام وجب العمل بالتخيير
سواء علم تاريخهما او جهل لان الترجيح مفقود هنا والنسخ لا يكون بعد النبي صلى الله عليه وآله الذي يفهم في
هذا المقام اختيار المصنف المسئلة ما هو مقتضى التفصيل المحكي عن المحقق وحاصل نقل المحقق القولين في
الرسالة انه اذا كان احد الخبرين موافقا للاصل قال قوم يكون اولى لان الظن انه هو المتاخر
وقال آخرون التاقل اولى لان له حكم النقل والموافق للاصل يستغنى بالاصل عنه فيغلب على الظن انه
لا حاجة للشارع الى ما ذكره للاستغناء عنه بحكم الاصل والخبران اما ان يكونا عن الرسول صلى الله عليه وآله
او عن الائمة عليهم السلام فان كان عن النبي صلى الله عليه وآله وعلم التاريخ كان المتاخر اولى سواء كان مطابقا للاصل
او لم يكن ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا كذلك يحتمل ان يكون منسوخا وح
فالتوقف هنا اسلم ويجب الاحتياط في العمل وان كان الخبران عن الائمة عليهم السلام وجب القول بالتخيير سواء علم
تاريخهما او جهل لان الترجيح مفقود هنا والنسخ لا يكون بعد النبي صلى الله عليه وآله وح يجب الاحتياط في العمل به كما تقدم
وانت خبير بان هذا على المشهور والا فقد سبق القول من البعض بجواز نسخه عليه السلام الرابع ان يكون

احدهما مخالفا لاهل الخلاف والآخر موافقا فيرجح المخالف لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى المحقق رحمه الله
عن الشيخ انه قال اذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بما يعدهما من ملة العامة ثم قال المحقق
رحمه الله صح عنه والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية روت عن الصادق عم وهو اثبات لمسئلة عليه بخبر واحد
وما يحتج عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره فان الحق بان لا نعد لا يحتمل
الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التاويل مراعاة
لمصلحة يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها فان قال فلك سد باب العمل بالحديث قلنا انما يصير لذلك على
تقدير التعارض وحصول مانع عن العمل لا مطلقا فلم يلزم سد باب العمل هذا كلامه

الوجه الرابع من الوجوه الخارجية الموجبة لترجيح احد الخبرين على الآخر ان يكون احد الخبرين مخالفا للعامة
والآخر موافقا لهم فيرجح الخبر المخالف على الموافق لاحتمال التقية فيه وقال الشيخ ابو جعفر
رحمه الله عنه يقتضي حكاية المحقق عنه اذا تساوت الروايتان في العدالة والعمل والعدد عمل بما يعدهما من
ملة العامة ثم قال المحقق رحمه الله والظاهر ان احتجاج الشيخ في ذلك برواية روت عن الصادق عم وهي مقبولة
عمر بن حنظلة وهو اثبات المسئلة عليه بخبر واحد وما يحتج عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء
من الشيعة كالمفيد وغيره وقالوا انه ضعيف عن بسالة نقرجه في نقله دون الجماعة وانفراده في
الكتب المشهورة وسيجيء الكلام منه لك ايضا فان احتج الشيخ على ذلك بان لا نعد لا يحتمل الا الفتوى والموا
فق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا لا نسلم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى
لمصلحة يراها الامام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التاويل مراعاة لمصلحة يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها
قيل عليه لا يخفى ان احتمال التاويل مشترك انما الوجوه تساويهما في جميع الامور سوى مخالفة العامة اوفقها
فتمها واحتمال التقية في احدهما دون الآخر يوجب الترجيح فان قال الشيخ وحق ابا ذلك سد باب العمل بالحديث
وجاء بن قلنا في جوابه انما يصير لا ارتكاب ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع
من العمل لا مطلقا وعلى كل حال سواء حصل المانع اولا فانا لا نقول به واذا كان كذلك فلم يلزم
سد باب العمل فلم قلت ان ذلك يسد باب العمل بالحديث انتهى حاصل كلام المحقق قدس سره وهو
ضعيف اما اولا فلان رد الاستدلال بالخبر بانه اثبات لمسئلة عليه بخبر واحد ليس بجيد اذ لا مانع
من اثبات مثله بالخبر المعتبر من الآحاد نعم هذا الخبر الذي اشار اليه لم تثبت صحته فلا يتم حجة واما
ثانيا فلان الاحتمال بما يحتمل التاويل وان كان محتملا الا ان احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال الائمة
عليهم السلام اقرب واظهر وذلك كاف في الترجيح فكلام الشيخ عندي هو الحق والحمد لله رب العالمين
استضعف المص قدس سره كلام المحقق في هذا المقام ونص فيه في مواضع اما اولا فلان رد الاستدلال
بالخبر بانه اثبات المسئلة عليه بخبر واحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات مثله بالخبر المعتبر على ما هو المعلوم
من احوال الائمة عليهم السلام اقرب واظهر وذلك كاف في الترجيح فكلام الشيخ عندي هو الحق ولا يخفى انه لا وجه
للطعن في كلام المحقق بالوجهين اما اولا فلانه من المعلوم من مذهب المحقق انه يعمل بخبر الواحد الجامع

للشرائط

للشرائط المذكورة مطلقا ولم يعهد منه الفرق بين ما يشترطه العلماء وما يكتفي فيه بالظن من المسائل مع
ان المص قد صرح فيما تقدم بانه قد اكتفى بالخبر الذي لم يجمع الشرائط المعتبرة حيث قال اذا قال العدل
حدثني عدل لم يكف عنه في العمل برواية على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو قال لان ذلك بناء على ما
ذهب المحقق الى الاكتفاء به بل جماعة وحيث قال اجرى بعض اصحابنا وعقلا ما به يقبل وان لم يصفه
بالعدالة اذا لم يصفه بالفسق لان اجارة بديهة شهادة بانه اهل للامانة ولم يعلم منه الفسق ويعلم من هذا
الكلام انه يعمل بالخبر اذا حصل شرطه وما ذكره من شرطه عنده فكيف يرد الاستدلال بخبر الواحد
المعتبر من الآحاد وانما الرد الخبر المخصوص بعينه المقام لكن حيث لم يثبت صحته كما اعترف به نفسه وكما صرح
به قوم من انه ضعيف نادر وان تكرر في الكتب المعتمدة كالكافي والتهذيب وفي كتاب الرجال للكشي
عمر بن حنظلة العجلي الكوفي ثقة وقيل فيه عمر بن ابي حفص وعلى ابا حنظلة كوفيان عجليان انتهى وقد وثقه
شيخنا الشهيد الثاني ره في التهذيب في اول وقات الصلوة محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن محمد بن
عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن غير واحد قال قلت لابي عبد الله عم ان عمر بن حنظلة اتانا عنك بوقت فقال ابو عبد الله عم اذا
لا يكذب علينا وقال الشهيد الثاني في شرح بداية الدراية عمر بن حنظلة لم يرض له اصحاب علي بجرح ولا تعديل ولكنه
حقق توثيقه محل آخر وقال والده الفاضل الشيخ حسن بن علي الله عليهما وجدت بخطه في بعض فوائده ما صورته
عمر بن حنظلة عنه مذكور بجرح ولا تعديل ولكن الاقوى عندي ثقته لقول الصادق عم في حديث الوقت اذا لا
يكذب علينا والحال ان الحديث الذي اشار اليه صحيح الطريق فعلقه به هذا الحكم مع ما علم من انفراده عنه يدل
لولا الوقوف على الكلام الآخر لم يجز بخطه في الخاطر ان لا اعتماد في ذلك على هذه الحجة فتدبر انتهى واما الثاني فلا
لا نسلم ان الظاهر في احتمال التقية اقرب الى احتمال التاويل منه عند اختلافهما في الخاطر والحاصل انه ان صح طرق
نقل مضمون هذه الرواية بغيرها من الاسانيد المعتبرة على ما في عيون الاخبار وكتاب الاحتجاج للطبرسي فلا
معنى لرد الرواية وعلى هذا لا يبعد ان تكون هذه القاعدة وجه الجمع بين الاحاديث متى كان احدهما موافقا لهم
عمل بالبعد لكن الكلام في انه متى يتمسك بهذه القاعدة والظاهر من كلام اصحابنا المتاخرين انه متى لم يكن الجمع بينهما
لوجه من الوجوه ولا يمكن ترجيح احدهما باحد الطرق المذكورة يتمسك بهذه القاعدة ولا يخلو من نظر
المعلوم من حال الاحاديث في طريق العمل بين الحديثين المتعارضين بعد اتصال سندهما بالنقاة انهما يعرضان
على كتاب الله ويعمل بما وافقه ثم يعرضان على الاحاديث الاخر فان كان احدهما موافقا لاحديثها عمل بخالف العامة
والا فيتوقف ويعمل بالاحتياط واما الجمع بينهما بما ذكره الاصوليون في كتبهم الاصولية من تقديم الحقيقة على المجاز
والمجاز الاشهر على غيره والوارد على السبب الخاص على غيره والمتوجه بين معينين على المشترك بين تلك المعاني
وغير ذلك فليس عليه دليل وانما هو ترجيح بلا مرجح سيما بعد ما ذكره العامة في كتبهم من انه لا يخفى ان المفهوم من
بعض الاحاديث انه اذا لم يطلع على احد وجوه الترجيح المذكورة فيما يجب التوقف عن يقين احد الطريقين
قولا ويعلل الى لقائه عالما ومن بعضها التخيير في العمل بايهما شئت وفي الفوائد المدنية انه ان كان مورد
الحديثين المختلفين العبادات المحضة كالصلوة فنحن مخيرون في العمل وان كان غيرها من حقوق الآدميين

من دين او ميراث او غير ذلك فيجب التوقف قال بعض الفضلاء وما ذكره في العادات سديد اذا لم يمكن الاحتياط
كالرواية الدالة على الوجوب والرواية الدالة على الحرمة والا فالعمل بالاحتياط اسلم كما يظهر من بعض الروا
يات والله تعالى اعلم بحقائق احكامه ومن وجوه الترجيح بالامور الخارجية موافقة احد الخبرين عمل علماء
المدينة او للاكثر من العلماء او للاعلم او الاخر ليس كذلك فالاول ارجح لان عملهم بذلك الخبر وابرا
ضهم عن الاخر له بدون ان يكون لامر يوجب رجحان الاول على الثاني لان اهل المدينة اعرف بالتنزيل
ولخبرهم اربع الوجوه والتاويل كما يقوله العامة وكذا الاكثر لقوله عليكم بالسواد الاعظم وكذا الاعلم
والافضل لان لكل منهما مزية على العالم والفاضل وكذا اذا تعارضا وكان احدهما انس بالمقصود
قرب قدم على الاخر مثل قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فانه يقدم في مسئلة وطي النكاح على قوله او ما
ملكت ايمانكم فانه انس بمسئلة الا انه ليس من الامور الراجعة الى الاخبار على ما ذكره المص كما عرفت ومنها اذا
تعارض خبران وفسر راوي احدهما ما قد رواه بقول او فعل دون راوي الاخر فقدم الاول لانه اعرف بما
رواه فيكون ظن الحكم بما اوفق ومنها القرب به لقرينة خارجة على تاخره فانه يقدم على الاخر وذلك مثل تاخر اسلام
راويه فان الاخر يجوز ان يكون قد سمعه قبل اسلامه ومثل انه يكون في زمان تكليف لان التكاليف متاخرة
وانما جاءت حين ظهر الاسلام وعلت شوكته وكذا كل مشرك شوكة الاسلام وكذا اذا تعارض موالان
ودليل اول احدهما راجح فقد على الاخر ومنها اذا تعارضا وكان احدهما وارد لاجل سبب خاص والاخر
ليس كذلك ففي ذلك السبب يقدم العام الوارد عليه لقوة دلالته فيه وفي غير ذلك السبب يقدم العام الاخر
للحاجة في تناول الوارد على سبب يفرق وكذا اذا ورد عام لم يقترن في صورة من الصور وعام عمل به
ولو في صورة ندم ما لم يعلم ليعلم يكون قد عمل بهما ولو اعتبر بالحمل لزم الغاء الاخر راسا والجمع بين
الخبرين ولو بوجه اولى وقيل بالعكس فيقدم ما عمل به لانه شاهد له بالاعتبار الى غير ذلك من الوجوه المذكورة
في كتب اهل الخلاف وقد عرفت ان القياس ليس حجة عندنا الا اذا كان منصوصا على علته كما يقوله
بعض اصحابنا قدس اسرارهم ومنهم العلامة كما تقدمت اليه اشارة ويجوز ان يكون التعارض فيها قريبا
من التعارض في الاخبار لان القياس لا بد له من اصل منصوص على حكمه ومنصوص على علته فاذا تعارض
قياسان واصل احدهما قطعي واصل الاخر ظني رجح الاول كما يرجح الخبر القطعي على الظني ولو كانا معا
ظنيين واحدهما اغلب على الظن من الاخر بما تقدم من وجوه الترجيح في الاخبار كان الاول ارجح وكذا
لو كان دليل حكم اصل احدهما نصا قاطعا والاخر نصا غير قاطع قدم الاول وكذا لو كانا ظنيين غير قاطعين
لكن احدهما ارجح من الاخر بما تقدم في ترجيح الاخبار كان الراجح اولى وكذا يطرد في التراجيح التي يجب
الحكم بالامور الخارجية كلها واعلم ان الترجيح بالامور الخارجة وان امكن استحبابه في كلما تعددت ادلته
دليل من كتاب او سنة او استصحاب او قياس كما هو مذهب الجمهور الا انه مختص بالاخبار فقط على ما
اختاره المص قدس سره واقل المقابلة حيث قال ولما كان تعارض الادلة الظنية عندنا مختصا في الاخبار
لا جرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها هذا ما تيسر من الجمع مع ضيق المجال وتشتت البال و

تواتر

وتواتر المحبي وتكاثر الفتن جعله الله مقرونا بمرضاه وامرنا وايانكم لما يحبه ويرضاه واصلح اعمالنا
وزادنا من عطاياه وسئل الله العظيم ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وموجبا لنوال الجسيم وان يوفق
المستفيد منه ويبعد الجاهل عنه وان ينفع به كما نفع باصله والحمد لله رب العالمين اولا واخرا
وظاهرا وباطنا وعلى كل حال وصلى الله على سيدنا محمد وآله اجمعين وذريته المعصومين والله اعلم
بالصواب واليه المرجع والمآب تم الكتاب بقلم اقل العباد عملا واكثرهم زللا ترب اقدام
المؤمنين اذا حضر لم يذكر واذا غاب لم يفتقد عبد الله بن عباس بن عتبة الرماحي
مولدا البحيني منشا وكان الفراغ منه يوم الخميس رابع شهر صفر في سنة
سبعة وسبعين بعد الالف من الهجرة النبوية على شرفها افضل
الصلوة والسلام وسئل الله التوفيق لاتمام من
كان وفقا لاتمامه وان يجعل
اعمال الخلص لوجهه
انه جواد كريم رؤف
رحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

اقول وانا اقل عباد الله خلف بن حمدان
باني قد اجزت الاخ العزيز بل الولد الاعز
الشيخ عبد الله بن عباس رواية جميع ما رويته
عن مشايخي عن مشايخهم من كتب الاحاديث الاربعة وغيرها بالطرق
المتصلة باصحاب العصمة عليهم السلام وصيته بالتقوى
احق عليه ما احق على مشايخي من الاحتياط بالتقوى ملتمسا
من الاخ الصالح الناصح العالم العامل الكامل الفاضل النبيه
ذكري على خاطره في اوقات الخلوات واعقاب
الصلوات وكتبه وصي
والصلوة على محمد النبي وعلى
آله

۲۵۹